«FRAGMENTOS DE FILOSOFÍA», NÚM. 5, 2007. ISSN: 1132-3329

JOSÉ MANUEL PANEA MÁRQUEZ

RETÓRICA, PODER, FELICIDAD: EN DEFENSA DE LA JUSTICIA (UNA LECTURA DEL *GORGIAS*)

"Cal.- En verdad, querido Sócrates -y no te irrites conmigo, pues voy a hablar en interés tuyo- ¿no te parece vergonzoso estar como creo que te encuentras tú y los que sin cesar llevan adelante la filosofía?

Pues si ahora alguien te toma a ti, o a cualquier otro como tú, y te lleva a la prisión diciendo que has cometido un delito, sin haberlo cometido, sabes que no podrías valerte tú mismo, sino que te quedarías aturdido y boquiabierto sin saber qué decir, y ya ante el tribunal, aunque tu acusador fuera un hombre incapaz y sin estimación, serías condenado a morir si quisiera proponer contra ti la pena de muerte." (*Gorgias*, 485e-486b)

"Sóc.- En todo caso, Calicles, estoy convencido de estos relatos y medito de qué modo presentaré al juez mi alma lo más sana posible. Despreciando, pues, los honores de la multitud y cultivando la verdad, intentaré ser lo mejor que pueda, mientras viva, y al morir cuando llegue la muerte. E invito a todos los demás hombres, en la medida en que puedo, y por cierto también a ti, Calicles, correspondiendo a tu invitación, a esta vida y a este debate que vale por todos los de la tierra, según yo afirmo, y te censuro porque no serás capaz de defenderte cuando llegue el juicio y el examen de que ahora hablaba; más bien, cuando llegues ante ese juez, el hijo de Egina, y te tome y te ponga ante sí, te quedarás boquiabierto y aturdido, no menos tú allí que yo aquí, y quizá alguien te abofeteará indignamente y te ultrajará de mil modos". (*Gorgias*, 526e-527a)

I. EUDAIMONÍA Y PLENITUD DEL TIEMPO

"Sóc.- Pues, precisamente, las cuestiones que discutimos no son mínimas, sino, casi con seguridad, aquellas acerca de las cuales saber la verdad es lo más bello, e ignorarlo lo más vergonzoso. En efecto, lo fundamental de ellas consiste en conocer e ignorar quién es feliz y quién no lo es." (Sócrates a Polo, *Gorgias*, 472c)

"Sóc.- Pero, amigo mío, mira si lo generoso y lo bueno no es algo distinto del preservar a los demás de los peligros y preservarse uno mismo de ellos. Pues, ciertamente, el vivir mucho o poco tiempo no debe preocupar al que, en verdad, es hombre, ni debe éste tener excesivo apego a la vida, sino que, remitiendo a la divinidad el cuidado de esto y dando crédito a las mujeres, que dicen que nadie puede evitar su

destino, debe seguidamente examinar de qué modo llevará la vida más conveniente durante el tiempo que viva, si por ventura lo conseguirá adaptándose al sistema político del país en que habite, y en ese caso es preciso que tú ahora te hagas lo más semejante posible al pueblo ateniense, si quieres serle agradable y tener gran poder en la ciudad." (Sócrates a Calicles, *Gorgias*, 512d-513a)

Hablar de retórica, en el *Gorgias*, es para Platón sólo un pretexto. ¿Qué está en juego *con ocasión* de tan crucial asunto? Metafísica y política, ¿son, como tales, el *telos* al que apunta toda su filosofía, o tal vez, y no por ello menos importantes, estaciones de paso, necesarias todas, que nos guían hasta el puerto al que la brújula de la reflexión filosófica ha de llevarnos? Porque lo que importa no es *vivir*, sino *vivir bien* (*Critón*, 48b). Tal es el fondo del asunto. Pues parece ser cierto para todos el hecho de que aspiramos a una vida que sea *digna de ser vivida*; una vida en la que nuestro hacer y estar aquí adquieran plenitud de sentido. Vivir aspirando a la felicidad más honda, o, ser *eudaimon*, otorga gravedad a nuestra existencia. ¿Qué sería de todo un tiempo mal gastado, dilapidando nuestro años, viviendo por debajo de nuestras posibilidades? Optimizar el tiempo vivido, llevarlo a su cenit, justificar, así, que pese a estar zambullidos en el río heracliteano de la existencia, cabe afrontar, alegres, cada tramo del viaje, y conservar la serenidad, cuando el final se acerque.

Pero no es fácil. Aunque todos busquemos ser *eudaimon*, ¿acaso todos lo entendemos igual? Hay una pluralidad casi inagotable de caminos posibles que nos prometen *eudaimonía*. Y pese a nuestro desconcierto, a nuestra perplejidad -¿qué dirección tomar?-, nuestro afán no decae: queremos ser felices. Por ello, no hay dilación posible para la pregunta, ni evasiva: habrá que buscar el modo de elegir la *mejor* opción, aquella que más nos acerque a nuestra tan anhelada meta.

¿Mas cómo renunciar entonces a la filosofía? Imposible, nos dirá Sócrates, aunque por ello hubiera de morir muchas veces (*Apología*, 30c). Es su confesión, frente al tribunal acusador. Vida y filosofía. ¿Es que una vida sin análisis merecerá la pena ser vivida? ¿Y cómo, entonces, encontrar la senda -tan tupido está el bosque de caminos que anuncian la salida-, y llegar a ser *eudaimon*? Porque no nos ha sido dada, y sólo a través de la reflexión podremos encontrarla, aun a riesgo de pagar con la propia vida, incluso muchas veces, si necesario fuera.

Sócrates es un verdadero maestro. Ha dejado la huella en su mejor discípulo: lo esencial no es *vivir*, sino *vivir bien*. De aquí la importancia del cuidado del alma (*psychê*) (*Apología*, 29e), pues de ella dependerá que nos acerquemos o no a nuestra principal meta: llegar a ser *eudaimon* para, así, estar satisfechos con la vida, y asumir, serenos, que cruzar hasta la otra orilla es sólo un momento necesario, que no ensombrecerá la belleza de lo que un día vivimos. La muerte, entonces, no como un hecho dramático, sino como realidad insalvable, y *desafío* constante a encontar y otorgar sentido al tiempo vivido y por vivir. Mas ¿de qué otro modo puede justificarse nuestro *estar aquí* que optimizándolo hasta el extremo, y, viviendo *lo mejor posible*, conducirlo hasta su momento más alto de *excelencia*, de perfección? Es vivir la *plenitud del tiempo*, pese a que fluye, y nos arrastra con él. Y de aquí, entonces, la importancia de la *areté*, de la *virtud*, porque da intensidad al vivir, y nos redime, en cada momento posible, del absurdo que proyectaría la muerte, siempre al acecho, sobre una vida no lograda.

Critón y Sócrates. Sócrates, en prisión, durmiendo dulce, apaciblemente, mientras aguarda, en paz, su hora, el cumplimento de la fatal e injusta condena, junto al amigo Critón, perplejo ante tanta placidez. Y no es un mero efecto literario de Platón. Ni son los años de Sócrates los que otorgan dulzura al rostro que descansa dormido. ¿Cuántos ancianos no esperan con angustia su final?(*Critón,* 43b). Sabiduría y bondad salvan a Sócrates: ¿qué importa morir ahora, si ha vivido no derrochando el caudal del tiempo, sino alzando el vuelo? Es la plenitud de quien, habiéndose esforzado *conscientemente* a lo largo de los años, se sabe haber dado en el blanco, o muy cerca, alcanzando la *justicia interio*r del alma, de la *psyché*, que le otorga su mejor regalo: la conciencia de una vida lograda, la serenidad de un tiempo cumplido, que aflora en su rostro, pues "el que sabe que no ha hecho nada injusto le acompaña siempre una agradable esperanza, una buena 'nodriza de vejez' como dice Píndaro" (*República I*, 331a).

Sócrates maestro de Platón: sólo *vivir bien* ha de importarnos, sólo llegar a ser *eudaimon*, si hemos de poner a cubierto nuestra vida del sinsentido que la muerte, cual ave rapaz, deja caer sobre aquélla. ¿Para qué vivir si la muerte nos acecha, si todo acabará en nada? Y sin embargo, aspiramos a la felicidad, tal vez para salvar los instantes de su poder demoledor, para que, al fin, todo no sea nada, y podamos, al menos, confesar tranquilos, satisfechos: *he vivido*. Mas, y he

aquí el legado socrático que Platón retoma, y a cuya demostración irán encaminados todos sus esfuerzos, sólo hay un modo posible de ser *eudaimon*: la *justicia del alma*. ¿Cómo no va a ser entonces el mayor mal cometer injusticia? (*Gorgias*, 479d)

Ni retórica, ni metafísica, ni política, *como tal*, importan. La intuición fundamental permanece: sólo quien es *justo* es *eudaimon*, no hay otros caminos posibles. Filosofía y existencia: el legado socrático. Y toda la teoría, y toda la discusión con la política y la cultura de su tiempo, no son más que *pretextos*, el serio intento de *remover obstáculos* para el logro del fin buscado. Por eso, la retórica, tema principal del *Gorgias*, es sólo un momento, inexcusable, en la indagación de aquello que más queremos: la *eudaimonía*, en vida y en muerte, como dirá Sócrates a Calicles (*Gorgias*, 527b-d). La retórica -dado su enorme impacto social y político, pero entonces, también individual- como escollo a salvar, si no queremos fallar el blanco, si no queremos tomar el itinerario errado, precisamente en aquello que más debiera importarnos: vivir bien. Y de aquí que no pueda ser sino objeto de intenso examen.

La retórica, pues, como tema y *ocasión* para hablar de lo importante en la vida, según Sócrates, según Platón. Por eso, su crítica no es un mero ajuste de cuentas, la inteligente, la dulce venganza contra aquellos que, haciendo un uso ilegítimo de la misma, justifican actos vergonzosos, y hasta ridículos, aunque no por ello menos indignantes, como condenar, sin escrúpulos, al hombre más justo de Atenas. ¿Mera coincidencia, pues, que en la *Apología*, y desde su primerísima intervención, Sócrates rehusara hablar con *bellas palabras*, como hicieron sus acusadores (*Apología*,17c)? Se apunta más lejos. Porque ahora en el *Gorgias,* ¿se está meramente desenmascarando, con fina ironía, a quienes, maestros de retórica, pretenden pasar por gente sabia y principal, aunque cuando son preguntados por el arte que, con pericia, dicen practicar, no saben dar cuenta del mismo? Cabe una respuesta afirmativa, en parte, pero Platón está apuntando más lejos. Mofarse de la retórica y de quienes hacen gala y uso de ella, no es el fondo del asunto. De ser tal, a Sócrates le hubieran bastado, como interlocutores en el diálogo, Gorgias y Polo para lograrlo. ¿Por qué, entonces, hacer entrar en escena al inteligente Calicles? ¿No habrá algo más importante que ironizar sobre la retórica y sus secuaces? Tal vez sí. Está la oportunidad de, aprovechando un tema de máxima importancia social y política en su tiempo, abordar la cues-

tión que más hondamente le preocupa: poner al descubierto que la *retórica*, como *modo de vivir* -pues al fin y al cabo se agazapa en ella un *estilo de vida*- es una estrategia errada en aquello que más nos preocupa: llegar a ser *eudaimón*.

El inteligente Calicles, pues, entendiendo la gravedad del tema, preguntando a Sócrates, seriamente, si habla en broma o no, porque, y he aquí el destello de su fina inteligencia, de ser verdad lo que está dicendo, "¿no es cierto que nuestra vida, la de los humanos, estaría trastocada y que, según parece, hacemos todo lo contrario de lo que debemos?" (*Gorgias*, 481c). Es la pregunta de quien, prácticamente en silencio, ha seguido, atento, el transcurso del debate con Gorgias y Polo: ¿cuál es el significado y utilidad de la retórica? Y ahora, el problema sigue planteado. Porque Calicles encarna la inquietud de quien, inteligente, ha sabido entender y medir el alcance de la preocupación socrática en la discusión. Tan a contracorriente ha hablado Sócrates; tan inverosímil resulta su punto de vista, que pareciera estar de broma. Y es lo que tal vez Calicles hubiera de veras querido: que todo hubiera sido, finalmente, un juego dialéctico, una puesta en escena de alguien que se divierte pensando. Pero sabe que en Sócrates el ejercicio del pensar va más allá de ser un alarde de ingenio, y entonces no es vana su premonición: ¿no habrá estado nuestra vida toda trastocada, haciendo lo contario de lo que debíamos? Su filosofía -metafísica, ética, política- leída desde su más honda inquietud existencial. Imposible, pues, dejar de filosofar, aunque hubiéramos de morir muchas veces.

II. GORGIAS Y SÓCRATES. LOS DOMINIOS DE LA LIBERTAD

"Gorg.- Y observarás, Sócrates, que, cuando se trata de elegir a las personas de que hablabas ahora, son los oradores los que dan su consejo y hacen prevalecer su opinión sobre estos asuntos.

Sóc.- Por la admiración que ello me produce, Gorgias, hace tiempo que vengo preguntándote cuál es, en realidad, el poder de la retórica. Al considerarlo así, me parece de una grandeza maravillosa." (*Gorgias*, 456a)

Calicles, tal vez el más lúcido de los interlocutores en el *Gorgias*, a quien se le concede el honor de abrir el diálogo con estas palabras: "Así dice que conviene llegar a la guerra y al combate, Sócrates" (*Gorgias*, 447a) Es la salutación de quien, con tal fina ironía, da la bienvenida a un Sócrates, rezagado, en compañía de su amigo, el

demócrata Querofonte, para recriminarle haberse perdido el festín maravilloso, el discurso que Gorgias ha pronunciado. Mas en el uso de la ironía, Calicles da el tono de su inteligencia, y de su afán por poner a Sócrates contra las cuerdas. Y alguien que justifica su retraso porque, a instancia de Querofonte, se ha detenido en el ágora, ¿va a rehusar ahora discutir despacio, no ya el *tema* sobre el que Gorgias ha disertado -¿otro nuevo y sutil desinterés por lo que el orador pueda enseñarnos?-, sino, lo que es más importante, el *fondo* del asunto, a saber, el supuesto *poder de su arte*, en *qué* consiste, y *para qué sirve*? (*Gorgias*, 447c) Pero entonces, que sea Sócrates mismo quien pregunte a Gorgias sobre tan principal asunto (*Gorgias*, 447c).

Se inicia, así, la discusión, indagando el *significado* y *utilidad* de la retórica. Gorgias, con buena disposición, y no menos ufano de sí mismo, se presta a debatir. Pero el joven y nervioso Polo le arrebata al maestro la palabra, alegando que responderá por él, fatigado como a buen seguro estará, por haber tratado en su disertación sobre muchas cosas (*Gorgias*, 448a). Y al ser interrogado por Sócrates en qué consiste el arte que conoce Gorgias, Polo contesta que cultiva *la más bella de las artes* (*Gorgias,* 448 c-e). ¿Así es como piensa discutir, esquivando la respuestas, diciendo *cómo es* y no *qué* es aquello que se le pregunta? Y Sócrates prefiere interrogar directamente a Gorgias, porque Polo "se ha ejercitado más en la llamada retórica que en dialogar"(*Gorgias*, 448d). Un modo muy sutil de mostrar la dispar *actitud*, ya desde un princio, del joven *rhetor* y del *filósofo*. Gorgias, en cambio, responde directamente: reconoce ser hábil en retórica, y dice poder presumir de ser un *buen orador* (*Gorgias*, 449a). Y, en esta feliz autocomplacencia, accede a reemplazar los largos discursos por la respuesta breve, tal y como Sócrates le pide (*Gorgias,* 449a-b), demostrando así honestidad y buena disposición a dialogar.

¿Puede entonces Gorgias hacer oradores a otros hombres? Parece que sí (*Gorgias*, 449d). Y también reconoce que la retórica capacita para *hablar* y para *pensar* sobre cualquier asunto (*Gorgias*, 449e). Casi sin notarlo, Gorgias ha mordido en el anzuelo: a lo largo de la conversación será manifiesto su *buen talante*, pero también quedará al descubierto que no ha *pensado* lo suficiente sobre aquello que *habla*, pues acabará envuelto en contradicciones que le obligarán, consecuentemente, a abandonar, aunque discretamente, la discusión. Pero aún vemos a Gorgias, conversando apaciblemente con Sócrates, afirmando que la retórica versa sobre los discursos que, a su vez, tie-

nen como objeto "los más importantes y excelentes de los asuntos humanos" (*Gorgias*, 451d). ¿Y no ocurre, objetará Sócrates, que todo el que practica un arte dice que es el más importante? (*Gorgias,* 451e-452c). Mas entonces Gorgias tendrá que afinar en su respuesta, dando cuenta del porqué de la excelencia de su arte:

> "Sóc.- (...) Pues bien, Gorgias, piensa que ellos y yo te hacemos esta pregunta y contéstanos: ¿Cuál es ese bien que, según dices, es el mayor para los hombres y del que tú eres artífice?
>
> Gor.- El que, en realidad, Sócrates, es el mayor bien; y les procura libertad y, a la vez, permite dominar a los demás en su propia ciudad.
>
> Sóc.- ¿Qué quieres decir?
>
> Gor.- Ser capaz de persuadir, por medio de la palabra, a los jueces en el tribunal, a los consejeros en el Consejo, al pueblo en la Asamblea y en toda otra reunión en que se trate de asuntos públicos. En efecto, en virtud de este poder, serán tus esclavos el médico y el maestro de gimnasia, y en cuanto a ese banquero, se verá que no ha adquirido la riqueza para sí mismo, sino para otro, para ti, que eres capaz de hablar y persuadir a la multitud.
>
> Sóc.- Me parece, Gorgias, que ahora has expuesto casi con exactitud lo que, según tú, es la retórica; y si te he entendido bien, dices que es artífice de persuasión y que toda actividad y el coronamiento de su obra acaban en esto. ¿Puedes decir que su potencia se extiende a algo más que a producir persuasión en el ánimo de los oyentes?
>
> Gor.- A nada más, Sócrates; me parece que la has definido suficientemente; éste es, en efecto, su objeto fundamental." (*Gorgias*, 452d-e)

Estamos, pues, ante un Gorgias que tiene muy claro el *telos* al que la retórica apunta: *el dominio de los otros.* Y ello a través de la *persuasión* que la palabra produce en el *ánimo* del oyente. Luego es una palabra orientada, hábilmente, a remover -teniéndolas bajo su control- las *emociones* de quienes le escuchan, no a suscitar su capacidad de *discusión* o *refutación.* ¿En qué lugar, entonces, ha dejado a la *inteligencia* de los destinatarios de sus discursos? *Dominar al otro* para así asegurarnos mayor *libertad.* ¿Pero es que vamos a considerar que esto es la libertad? ¿Será más libre, entonces, quien más domine?

Ahora Gorgias ha dejado muy claro el objeto fundamental de la retórica, pero también ha puesto al descubierto las carencias de las que la retórica participa: ni verdad, ni justicia le interesan; sólo persuadir para dominar. Es lo que el *rhetor* ha respondido con sinceridad. Pero es además una persuasión cuyo soporte no es ningún cuerpo de *conocimientos* sólidamente fundados, sino opiniones, *creencias* (*Gorgias,* 454e). Situación delicadísima y en extremo grave, pues su

intención es *persuadir*, en los tribunales y asambleas, sobre lo que es *justo* e *injusto* (*Gorgias*, 454b). ¿Y cómo, si no sabemos en qué consisten la justicia ni la injusticia? Interrogado por el *provecho* que pueden reportarnos las enseñanzas de Gorgias (*Gorgias,* 455d), el orador desvía la respuesta, interesado en mostar sólo el potencial persuasivo y de *dominio* que la retórica nos aporta, citando a políticos de renombre: Temístocles y Pericles (*Gorgias*, 455e). Y, sin embargo, a pesar de su poder, nos dirá bajo la atenta mirada de Sócrates, el orador ha de utilizarla del mismo modo que los demás medios de combate, en defensa propia, sin iniciar el ataque, y *con justicia*, aunque quepa sospechar ya que algún discípulo pudiera hacer un uso ilegítimo de la misma (*Gorgias,* 456d-457c). Impensable, para Sócrates, si realmente hemos llegado a *saber* qué es lo justo y a enseñarlo (*Protágoras*, 357e). ¿Y está siendo Gorgias consecuente con lo que había afirmado al principio sobre el arte en el que es experto? Sócrates reconoce ser un hombre que busca la verdad, que no sólo acepta sino que quiere ser refutado, si cae en un error. ¿Está Gorgias dispuesto a lo mismo? Parece que sí (*Gorgias*, 457e-458a). De manera que admitirá que puede enseñar la retórica a sus discípulos (*Gorgias,* 458e), y que él es el *responsable* de hacerles saber en qué consiste la justicia y la injusticia, lo bueno y lo malo (*Gorgias,* 459d-460a). Mas a su vez, acabará aceptando que quien *conoce* lo justo *es* justo, pues sabiendo en qué consiste la justicia, ¿cómo eligirá lo contrario? Pero entonces, el alumno de retórica, ¿hará un mal uso de la misma, si ha aprendido en qué consiste la justicia? ¿O es que Gorgias no ha sabido, ni podido enseñarlo? Ante semejantes contradicciones Gorgias abandona la discusión, y ello sin oponer la más mínima resistencia, y sin la más leve muestra de indignación (*Gorgias* 460a, 461b). ¿No se sugiere entonces, además del buen talante del *rhetor* -que en cierto modo ha aceptado la conclusión a la que ha arribado con Sócrates-, la falta de todo un conjunto de ideas maceradas lentamente? ¿Dónde está aquel Gorgias del principio, que se jactaba de poder responder sobre cualquier asunto, "pues durante muchos años nadie me ha presentado una cuestión nueva para mí"? (*Gorgias,* 448a) Y así, con respuestas cada vez más breves, la voz de Gorgias, se va extinguiendo, exhausto ante el espectáculo de su propia contradicción, y ante la visible falta de recursos para refutar a Sócrates, siendo entonces Polo quien, indignado ante la humillante situación en que ha quedado su maestro, lo intente.

III. SÓCRATES Y POLO: LA FASCINACIÓN DEL PODER

"Pol.- Como si tú, Sócrates, no prefirieras tener facultad de hacer en la ciudad lo que te parezca a no tenerla, y no sintieras envidia al ver que uno condena a muerte al que le parece bien, le despoja de sus bienes o lo encarcela" (*Gorgias*, 468e).

Polo ha detectado que el error de Gorgias ha sido precisamente no admitir, a las claras, que el orador desconoce el tema de lo justo y lo injusto. No reconocerlo, por vergüenza, le ha llevado a las contradicciones que han dado la victoria a Sócrates. Pero Polo le recrimina haber conducido con *argucias* la conversación, porque "¿quién será capaz de negar que conoce la justicia y que puede enseñarla a los demás? Llevar la conversación hasta tales extremos es una gran rusticidad (*Gorgias,* 461b). De nuevo, pues, la retórica a examen. Pero ahora es el punto de vista de Sócrates, su definición de aquélla, lo que va a ser discutido, por el joven e impetuoso Polo, que ha reconocido *saber tanto como Gorgias* (*Gorgias*, 462a). ¿Implicará este reconocimiento la imposibilidad de ir más allá de lo hasta ahora afirmado?

La tesis de Sócrates es breve y rotunda: la retórica es una suerte de *práctica* de producir cierto *agrado* y *placer*, semejante en esto a la *culinaria* (*Gorgias,* 462b-e). ¿Hay un modo más elegante y sutil de humillarla, de hacerla bajar del pedestal en que la han subido? No es *arte*, no requiere conocimientos previos, y sólo "exige un espíritu sagaz, decidido y apto por naturaleza para las relaciones humanas; llamo adulación a lo fundamental de ella." (*Gorgias,* 463b). Por eso no tiene nada de bello (*Gorgias,* 463a), sino que incluso cabría decir -pues Polo, impetuoso, no quiere sino que Sócrates emita un *juicio* sobre la misma, antes de que explique en *qué* consiste- que es algo feo y malo, aunque habrá que probarlo (*Gorgias*,463d). *Adulación* es, pues, la retórica, como la culinaria, la cosmética, la sofística. Sagacidad y práctica rutinaria para *agradar*: ahí se encierra todo su saber, según Sócrates (*Gorgias*, 463a-b), plasmado luego sobre la vida pública, y de aquí que no sea más que un *simulacro* de una parte de la *política* (*Gorgias,* 463d). Pero la *política*, nos dirá el filósofo, es un *arte* que se refiere al *alma*, igual que la gimnasia y la medicina lo son del cuerpo (*Gorgias,* 464b). Y ¿cómo entonces la retórica no va a ser un tema principal de examen?

Retórica y adulación. Pero ¿qué hay de malo en agradar? El *olvido del bien*, el que se anteponga lo agradable a lo bueno, sólo tal vez por ensanchar los horizontes del *dominio*, fieles a la concepción gorgiana de la libertad. Retórica, pues, y apariencia. Así nos lo hace saber, ahora de nuevo conversando con el viejo Gorgias, sin ánimo ya de disputa, aunque sí de esclarecimiento,

> "Sóc.- ¿Y no es posible un estado saludable aparente, sin que sea verdadero? Por ejemplo, hay muchos que parece que tienen sus cuerpos en buena condición y difícilmente alguien que no sea médico o maestro de gimnasia puede percibir que no es buena?
>
> Gor.- Tienes razón.
>
> Sóc.- Digo que esta falsa apariencia se encuentra en el cuerpo y en el alma, y hace que uno y otra produzcan la impresión de un estado saludable que en realidad no tienen.
>
> Gorg.- Así es." (*Gorgias*, 464a-b)

Retórica, adulación, apariencias, política. ¿No es una perspicaz crítica de cómo se está gestionando la vida en común? Porque tal adulación no tiene detrás suya un conocimiento razonado, sino meras conjeturas. Mas, fingiendo ser arte, "no se ocupa del bien, sino que, captándose a la insensatez por medio de lo más agradable en cada ocasión, produce engaño, hasta el punto de parecer digna de gran valor."(*Gorgias*, 464d). Fingir, aparentar, seducir adulando, engañar, y todo desde la práctica, la observación rutinaria, la pericia para manejar las emociones, dominar al otro, y así satisfacer mejor nuestros fines, como pensaba Gorgias. La sentencia de Sócrates no puede ser más sencilla y contundente:

> "A esto lo llamo adulación, y afirmo que es feo, Polo -pues es a ti a quien me dirijo-, porque pone su punto de mira en el placer sin el bien; digo que no es arte, sino práctica, porque no tiene ningún fundamento por el que ofrecer las cosas que ella ofrece ni sabe cuál es la naturaleza de ellas, de modo que no puede decir la causa de cada una. Yo no llamo arte a lo que es irracional; si tienes algo que objetar sobre lo que he dicho, estoy dispuesto a explicártelo."(*Gorgias,* 464e-465a)

El placer sin el bien; agradar al otro no para buscar su bien, sino para valernos de él, ¿cómo no va a ser feo? ¿Y no hay algo repugnante y perverso en esta utilización del otro, para la satisfacción de nuestros intereses, haciéndole creer, agradándole, que le hacemos un bien? Por otra parte, en los cuidados del cuerpo, ¿dejaremos que sean la cosmética y la culinaria quienes se impongan, o la gimnasia y la

medicina? ¿Y en lo relativo al alma? Porque "la cosmética es a la gimnástica lo que la sofística a la legislación, y la culinaria es a la medicina lo que la retórica es a la justicia. (...) Así pues, ya has oído lo que es para mí la retórica: es respecto al alma lo equivalente de lo que es la culinaria respecto al cuerpo." (*Gorgias*, 465d-e)

Pero Polo tratará de contrarrestar el desprestigio en el que el discurso de Sócrates ha sumido a la retórica, fascinado como está por su poder, dando a la conversación un renovado ímpetu:

"Pol.- ¿Acaso piensas que los buenos oradores son mal considerados en las ciudades porque se les cree aduladores?

Sóc.-¿Me haces una pregunta o inicias un discurso?

Pol.- Pregunto.

Sóc.- Me parece que no se les considera en absoluto.

Pol.-¿Cómo que no se les considera? ¿No son los más poderosos en las ciudades?

Sóc.- No, si dices que el poder es un bien para quien lo posee.

Pol.- En efecto, eso digo.

Sóc.- Entonces creo que los oradores son los ciudadanos menos poderosos.

Pol.- Pero ¿qué dices? ¿No pueden, como los tiranos, condenar a muerte al que quieran y despojar de sus bienes y desterrar de las ciudades a quien le parezca?" (*Gorgias*, 466a-d)

Sócrates, una vez más, nadando a contracorriente. ¿Cómo devaluar, protesta Polo, lo que en sí mismo es poder? Resulta sorprendente lo que el buen *orador* puede hacer, como el *tirano*. ¿Un desliz o una asociación intencionada la que vincula al *rhetor* con aquél? Y Sócrates, por tanto, discutiendo el concepto de poder que ciega a Polo, pero desde la órbita *moral*, no desde la *facticidad*: *poderoso* es quien *hace lo que quiere*, quien no es arrastrado ni por las circunstancias, ni por las pasiones; quien, en definitiva, no es esclavo de nadie ni de nada. ¿Pero es que el orador, como el tirano, hacen lo que *quieren*, o en realidad lo que *les viene en gana*? ¿Es que acaso vamos a confundir el *querer* -siempre del bien, pues, en verdad, no podemos, a sabiendas de que lo es, querer el mal (*Protágoras*, 358d)- con el *desear*? ¿Y qué hay de admirable en hacer lo que se *desea*, *de espaldas al bien*? ¿No tendrá más poder, verdaderamente, y contra la opinión común, quien, en la ardua conquista del bien, hace lo que realmente *quiere*? ¿No será, entonces, *hacer lo que se quiere* la mejor

definición de *tener pode*r? Mas Polo, a pesar de todo, deslumbrado por la *facticidad del poder* del *tirano* y del *orador*. Y Sócrates llamando la atención sobre este emparejamiento (*Gorgias*, 466d-e), proponiendo una *nueva mirada* sobre el supuesto poder que tirano y *rhetor* poseen: hacer lo que nos viene en gana, ¿es eso a lo que realmente llamaremos poder? De nuevo, un desafío para Polo, que, a juicio de Sócrates, se contradice, pues actuar desde la *irracionalidad*, desde el mero deseo, sin nada que justifique que es *provechoso para ellos*, ¿puede considerarse un bien? Obrar sin criterio, ¿es esto en verdad ventajoso? ¿Y no va a debilitar a quien así actúe?¿Cómo, entonces, insiste Polo en que orador y tirano hacen lo que quieren y que, por tanto, son los más poderosos de los hombres todos? Oradores y tiranos desconocen el bien, y por ello, sucumbiendo a su irracionalidad, obran arbitrariamente, según los caprichos del deseo, arrastrados por lo que les viene en gana, descuidando aquello que es verdaderamente provechoso para ellos, zarandeados, sin control alguno, por el azaroso imperio del capricho. ¿En esto consiste tener poder?

"Sóc.- Sostengo, Polo, que los oradores y los tiranos tienen muy poco poder en las ciudades, como he dicho hace un momento; en efecto, por así decirlo, no hacen nada de lo que quieren, aunque hacen lo que les parece mejor.

Pol.- ¿No es esto tener un gran poder?

Sóc.- No, al menos, según dice Polo.

Pol.- ¿Digo yo que no? Al contrario, lo afirmo.

Sóc.- Por el..., no lo afirmas, puesto que dices que tener un gran poder es un bien para quien lo posee.

Pol.- Y lo mantengo.

Sóc.- ¿Crees, en efecto, que es un bien para una persona privada de razón hacer lo que le parece mejor? ¿Llamas a esto tener un gran poder?

Pol.- No.

Sóc.- Entonces refútame y demuestra que los oradores son hombres cuerdos y que la retórica es arte y no adulación. Pero si no me refutas, los oradores, que hacen en la ciudad lo que les parece, e igualmente los tiranos, no poseen ningún bien con esto, pues el poder, como tú dices, es un bien, pero tú mismo reconoces que hacer lo que a uno le parece, cuando está privado de razón, es hacer un mal. ¿No es así?

Pol.- Sí.

Sóc.- Entonces, ¿cómo es posible que los oradores o los tiranos tengan gran poder en las ciudades, si Polo no convence a Sócrates de que hacen lo que quieren?

Pol.- Este hombre...

Sóc.- Afirmo que no hacen lo que quieren; refútame.

Pol.- ¿No acabas de reconocer que hacen lo que les parece mejor?

Sóc.- Y sigo reconociéndolo.

Pol.- Entonces, ¿no hacen lo que quieren?
Sóc.- Digo que no.
Pol.- ¿Al hacer lo que les parece bien?
Sóc.- Eso.
Pol.- Dices cosas sorprendentes y absurdas, Sócrates. (*Gorgias*, 466d-467b).

Sócrates, por tanto, negando la *facticidad*: que oradores y tiranos tengan poder. Es un discurso instalado en el absurdo, según Polo. ¿No es *evidente* que hacen lo que quieren? ¿Qué más poder cabe imaginar? Y Polo obnubilado por el halo de gloria de aquellos, que es lo que Sócrates está cuestionando con razones morales: ¿de qué le sirve al tirano o al orador su *poder hacer lo que les venga en gana*, si están privados del bien, y por tanto, de hacer lo que *quieren*? Más que en el *poder*, están desplegando sus vidas en la *carencia*, en la *debilidad*, deslizándose por el mar de los deseos, errando la ruta, descuidando aquello que como hombres, *en realidad buscan y aman*, prisioneros, como viven, en su ignorancia. ¿Qué hay, pues, de fascinante en todo esto? Oradores y tiranos *igualados* en el discurso de Polo, también en el de Sócrates. Y al ser más débiles, ¿no serán también más desgraciados? Sócrates, pues, diciendo cosas sorprendentes y absurdas...Y, sin embargo, Polo sigue prefiriendo al menos este *poder hacer lo que le viene en gana*, maravillado sobre todo por el *mal* que, caprichosamente, oradores y tiranos *pueden realizar y no sufrir*. Pero más que de *adimiración*, ¿no se hará acreedor de conmiseración quien vive de tal modo? Nuevamente, la sospecha de Sócrates, y la de Polo:

"Pol.- Como si tú, Sócrates, no prefirieras tener facultad de hacer en la ciudad lo que te parezca a no tenerla, y no sintieras envidia al ver que uno condena a muerte al que le parece bien, le despoja de sus bienes o lo encarcela.
Sóc.- ¿Te refieres a cuando obra justa o injustamente?
Pol.- Como quiera que obre, ¿no es en ambos casos un hombre envidiable?
Sóc.- Refrena tus palabras, Polo.
Pol.- ¿Por qué?
Sóc.- Porque no se debe envidiar a los que no son envidables ni a los desgraciados, sino compadecerlos.
Pol.- ¿Qué dices? ¿Crees que es ésta la situación de los hombres de que yo hablo?
Sóc.- ¿Pues cómo no?
Pol.- Luego el que condena a muerte a quien le parece bien y lo hace con justicia, ¿es en tu opinión desgraciado y digno de compasión?
Sóc.- No, pero tampoco envidiable.
Pol.- ¿No acabas de decir que es desgraciado?

Sóc.- Me refiero al que condena a muerte injustamente, amigo, y además es digno de compasión; el que lo hace justamente, tampoco es envidiable.

Pol.- Sin duda, el que muere injustamente es digno de compasión y desgraciado.

Sóc.- Menos que el que le mata, Polo, y menos que el que muere habiéndolo merecido.

Pol.- ¿Cómo es posible, Sócrates?

Sóc.- Porque el mayor mal es cometer injusticia.

Pol.- ¿Éste es el mayor mal? ¿No es mayor recibirla?

Sóc.- De ningún modo.

Pol.- Entonces, ¿tú preferirías recibir la injusticia a cometerla?

Sóc.- No quisiera ni lo uno ni lo otro; pero si fuera necesario, cometerla a sufrirla, preferiría sufrirla a cometerla.

Pol.- ¿Luego tú no aceptarías ejercer la tiranía?

Sóc.- No, si das a esta palabra el mismo sentido que yo.

Pol.- Entiendo por ello, como decía hace un momento, la facultad de hacer en la ciudad lo que a uno le parece bien: matar, desterrar y obrar en todo con arreglo al propio arbitrio."(*Gorgias*, 468e-469c)

¿Hay acaso un modo más inteligente de desmitificar la arbitrariedad extrema, cuya máxima expresión es la *tiranía*? No hay nada de envidiable en tener poder, como lo entiende Polo, de espaldas a la justicia; nada de *admirable*, como tampoco es deseable, en modo alguno, convertirse en *víctima*, pero menos aún en *verdugos*. Porque nadie querrá morir injustamente, pero aún menos debería querer matar injustamente. ¿Cómo, entonces, magnificar al tirano? ¿Acaso es más feliz, al obrar sin tener en cuenta la justicia, y contra ella, o será más desgraciado? Mas lo que importa es ser feliz, porque sólo el ser felices nos salva de la insustancialidad de un tiempo no logrado, que privaría a nuestro *estar aquí*, a nuestra existencia, de sentido. ¿Pero es que la vida del tirano es más admirable, así mate, destierre, prive de bienes..., y todo ello, sin justicia? ¿Será una vida más plena? ¿Diremos, entonces, que el tirano es *eudaimon*? Nuevamente, Polo y Sócrates, discutiendo sobre lo que a todos a fin de cuenta nos importa: ser felices. Y, una vez más, la sospecha de Sócrates:

"Pol.- Seguramente, Sócrates, que ni siquiera del rey de Persia dirás que sabes que es feliz.

Sóc.- Y diré la verdad, porque no sé en qué grado está de instrucción y justicia.

Pol- Pero ¿qué dices? ¿En eso está toda la felicidad?

Sóc.- En mi opinión sí, Polo, pues sostengo que el que es bueno y honrado, sea hombre o mujer, es feliz, y que el malvado e injusto es desgraciado.

Pol.- Entonces, según tú piensas, ¿es desgraciado este Arquelao?

Sóc.- Sí, amigo, si es injusto." (*Gorgias*, 470d-471a)

El ejemplo que pone Polo no es sino el *paradigma del tirano*, que con toda clase de argucias, y sin escrúpulo alguno, realiza cuantas atrocidades estima, matando incluso a sus familiares más cercanos, mayores o niños, para hacerse con el poder y mantenerse en él. Un relato en el que el *curriculum vitae* de Arquelao no tiene desperdicio. En realidad, la ironía con la que el *rhetor* contesta es el revés de la ironía con el que Sócrates está proponiendo defender la tesis de que el injusto es feliz (*Gorgias*, 471a-d). ¿Cómo con un alma, con una *psyché* como la de Arquelao, se puede llegar a ser *eudaimon*? Tal es la conclusión a la que arribamos al leer atentamente la lista de sus macabras acciones (*Gorgias*, 471a-d). Pero aclarar el asunto de la felicidad o infelicidad del injusto es de la mayor importancia, como apunta Sócrates: "Pues, precisamente, las cuestiones que discutimos no son mínimas, sino, casi con seguridad, aquellas acerca de las cuales saber la verdad es lo más bello, e ignorarlo lo más vergonzoso. En efecto, lo fundamental de ellas consiste en conocer e ignorar quién es feliz y quién no lo es." (*Gorgias*, 472c). Y Sócrates llegará al colmo de la provocación: el injusto será aun más desgraciado si evade la oportunidad que el castigo, o el cumplimiento de la pena le brinda para, en cierto modo, reparar el daño causado. Las posturas vuelven a ser antitéticas:

> "Sóc.- Pero si escapa a la justicia el que obra injustamente, ¿será feliz según tus palabras?
>
> Pol.- Eso afirmo.
>
> Sóc.- Pues en mi opinión, Polo, el que obra mal y es injusto es totalmente desgraciado, sin embargo, si no paga la pena y obtiene el castigo de su culpa, y menos desgraciado si paga la pena y alcanza el castigo por parte de los dioses y hombres.
>
> Pol.- Te has propuesto decir absurdos, Sócrates."(*Gorgias*, 472e, 473a)

Sócrates es consciente de lo desafiante de sus palabras, de la subversiva mirada que lanza sobre la realidad política y moral del momento. ¿No fue este ir a contracorriente lo que le hizo merecedor de su injusta condena? Entendemos ahora que Sócrates fuera ese tábano molesto que aguijonea a la ciudad dormida, y al que matarán de un manotazo (*Apología*, 31a).

Probar que el justo es feliz, con *razones*, pues no vale acudir a pruebas testificales, como hacen los oradores (*Gorgias*, 471d-472b), y que el injusto no puede llegar a ser *eudaimon*, pues en última instancia, lo fundamental es conocer o ignorar quién es feliz y quién no, es

el nuevo desafío que tiene Sócrates frente a Polo. Pero ¿qué *argumentos* ofrecerá Sócrates para probar lo que dice y refutar la acusación de absurdo que acabamos de oír? Polo, el alumno de Gorgias (quien, recordémoslo, había presentido -y condenado- la utilización injusta de la retórica), haciendo ahora apología de la tiranía, exaltación máxima del poder más arbitrario. Arquelao como paradigma, como ideal de vida, como el objeto de su *admiración*. ¿Y no estamos ante la constatación del *fracaso* más rotundo de la enseñanza de Gorgias, que no ha incluido en su programa una indagación seria y una educación centrada en la justicia? Pero no será fácil convencer a quien pondrá en apuros a Sócrates con un ejemplo *límite*:

> "Pol.- ¿Qué dices? Si un hombre, obrando injustamente al tratar de hacerse con la tiranía, es apresado y, una vez detenido, es torturado, se le mutila, se le queman los ojos y, después de haber sufrido él mismo otros muchos ultrajes de todas clases y de haber visto sufrirlo a sus hijos y a su mujer, es finalmente crucificado o untado de pez y quemado, ¿este hombre será así más feliz que si se libra de estos suplicios, se establece como tirano y gobierna durante toda su vida haciendo lo que quiere, envidiado y considerado feliz por los ciudadanos y los extranjeros? ¿Dices que refutar esto es imposible?
>
> Sóc.- Tratas de asustarme, noble Polo, pero no me refutas, igual que cuando hace poco presentabas testigos. Sin embargo, aclárame un pormenor. ¿Has dicho: al tratar injustamente al hacerse de la tiranía?
>
> Pol.- Sí.
>
> Sóc.- Ciertamente jamás serán felices ninguno de los dos, ni el que ha alcanzado injustamente la tiranía ni el que, apresado, sufre la pena, pues entre dos desgraciados ninguno puede ser más feliz; sin embargo, es más desgraciado el que escapa al castigo y consigue ser tirano. ¿Qué es eso, Polo? ¿Te ríes? ¿Es éste otro nuevo procedimiento de refutación? ¿Reírse cuando el interlocutor dice algo, sin argumentar contra ello?
>
> Pol.- ¿No crees que quedas refutado, Sócrates, cuando dices cosas tales que ningún hombre se atrevería a decir? En efecto, pregunta a alguno de éstos.
>
> Sóc.- No soy político, Polo; (...) En efecto, yo no sé presentar en apoyo de lo que digo más que un solo testigo, aquel con quien mantengo la conversación, sin preocuparme de los demás, y tampoco sé pedir más voto que el suyo; con la multitud ni siquiera hablo. En consecuencia, mira si quieres por tu parte ofrecerte a una refutación respondiendo a mis preguntas. Creo firmemente que yo, tú y los demás hombres consideramos que cometer injusticia es peor que recibirla y que escapar al castigo es peor que sufrirlo." (*Gorgias*, 473c-474b)

Sócrates, nuevamente, nadando a contracorriente, y a quien la opinión de los otros, como mero recuento de votos a favor o en contra de su tesis, no le parece ninguna *prueba* de la verdad de los argumentos: aquí no se está decidiendo una cuestión *política*, donde la

opinión de la mayoría se haga valer; lo que importa ahora es el peso de las *razones* que en la conversación se esgriman. La *verdad*, por tanto, no se rige con criterios *políticos*. Y aunque queda muy claro que Sócrates no idealiza el tema -ninguno de los que sufren daño podremos decir que es feliz-, considera que es peor, y más doloroso aún, cometer injusticia y no pagar por ella, porque, al fin y al cabo, quien ha obrado injustamente y cumple la pena impuesta, ha resarcido, en cierto modo, el daño causado, y encuentra en la satisfacción del castigo una *oportunidad* para que su *psyché* recobre el equilibrio que un día perdió al ser injusta.

Y para convencer a Polo, Sócrates se enzarza en una discusión en torno a si es más feo cometer injusticia que sufrirla, asociando a lo bello la idea de placer, y a lo feo, la de dolor. Durante un buen tiempo, la discusión se alarga considerablemente (*Gorgias*, 474b-479d), haciéndose en algunos momentos un tanto enrevesada y tortuosa, hasta que Polo acaba aceptando que el primero y mayor mal es cometer injusticia y no pagar la pena, y que el segundo mal en magnitud es cometer injusticia (*Gorgias*, 479d). ¿Y no habrá resultado un tanto artificioso tal proceder, toda esta larga e intrincada conversación, donde las definiciones dan paso a deducciones, y éstas a conclusiones, que, con nuevas inferencias, dan paso a nuevos hallazgos, de los cuales vuelve a extraerse tal y cual conclusión, que, finalmente, nos lleva a "demostrar" lo afirmado al principio? A decir verdad, en la conversación con Polo, cuya solidez depende de la consistencia lógica que preside o no a las definiciones, inferencias, y conclusiones constantes, da la impresión de que nos hemos elevado a un plano *puramente* racional, deductivo, como si nos alejáramos de la realidad. Y tal vez por ello, la supuesta verdad de la conclusión no produce en nosotros *convencimiento*, confianza. Cabe la sospecha de si en algún momento de la discusión Sócrates no habrá realizado un ensamble de razones, una inferencia no del todo legítima, y ello sin que hayamos podido percatarnos, pues no siempre tales rodeos lógicos salvaguardan la transparencia que el tratamiento del tema exige. El debate con Polo no ofrece, pues, garantías subjetivas plenas, ni produce certidumbre. Y ello porque se ha estado moviendo en el terreno más abstracto, en detrimento de lo existencial. Y tal vez por ello habrá que dar paso a una confrontación más viva, más intensa, más real, diríamos, de los argumentos de Sócrates. ¿Y no será Calicles el interlocutor que dará realidad, de ser probadas, a las tesis socráticas? ¿Ha

mostrado realmente Sócrates que cometer injusticia supera en *daño* -ya que parece que no puede hacerlo en *dolor*- a sufrirla? Responder tal cuestión es importante, porque el filósofo extraerá la conclusión de que cometer injusticia es peor que recibirla (*Gorgias*, 475c). Y tal vez por ello Calicles tenga que salir a escena, para *encarnar nuevas ideas*, que servirán para -de superar tal obstáculo- dar mayor realismo y solvencia a las tesis socráticas. Y lo hará explorando precisamente una de las líneas de trabajo abiertas por Sócrates y Polo -más allá de las laberínticas discusiones en torno a lo bueno, lo bello, lo feo, lo malo, a saber aquella en la que se preguntaban si no será la *injusticia* un estado *enfermo* del alma, y la *justicia* su *salud*:

"Sóc.- ¿Y en la disposición del cuerpo? ¿No dirías que el mal para el hombre es la debilidad, la enfermedad, la deformidad y otros defectos semejantes?

Pol.- Ciertamente.

Sóc.- ¿No estimas que también en el alma existe alguna enfermedad?

Pol.- ¿Cómo no?

Sóc.- ¿No le das el nombre de injusticia, ignorancia, cobardía y otros de esta índole?

Pol.- Exactamente.

Sóc.- Así pues, para estas tres cosas: la riqueza, el cuerpo y el alma, ¿has dicho que hay tres males: la pobreza, la enfermedad y la injusticia?

Pol.- Sí.

Sóc.- Y cuál de estos males es más feo. ¿No es la injusticia y, en general, el mal del alma?

Pol.- Sí, con mucho.

Sóc.- Y si es el más feo, ¿no es también el más malo?

Pol.- ¿En qué sentido hablas, Sócrates?

Sóc.- En éste: siempre lo más feo es tal porque produce el mayor dolor o el mayor daño o ambos juntos, según hemos acordado antes.

Pol.- Exactamente.

Sóc.- ¿Hemos convenido ahora que lo más feo es la injusticia y, en general, el defecto del alma?

Pol.- Lo hemos convenido.

Sóc.- ¿No es cierto que es lo más doloroso, y, por superar en dolor, es lo más feo, o bien lo es por superar en daño o por ambas cosas?

Pol.- Forzosamente.

Sóc.- ¿Es entonces, ser injusto, desenfrenado, cobarde e ignorante más doloroso que ser pobre o estar enfermo?

Pol.- Me parece que no, Sócrates; al menos no se deduce de lo que hemos dicho.

Sóc.- Luego la maldad del alma es lo más feo, porque supera a los demás males por el daño desmesurado y por el asombroso mal que causa, puesto que no es por el dolor, según tus palabras.

Pol.- Eso resulta.

Sóc.- Pero, sin duda, lo que produce el mayor daño es el mayor mal que existe.

Pol.- Sí.
Sóc.- Luego la injusticia, el desenfreno y los demás vicios del alma ¿son el mayor mal?
Pol.- Es evidente." (*Gorgias*, 477b-e)

Que hay una salud y enfermedad del alma, y que una es justicia, y la otra injusticia, es la idea principal que permanece, tras este diálogo con Polo. ¿Cómo, entonces, preferir enfermedad a salud, injusticia a justicia? Tal vez esta estrategia resulte más convincente que la de probar si la injusticia es más fea o más bella, y si genera más dolor y daño, o si es preferible entonces causarla a sufrirla. Porque ¿quién querrá vivir con un cuerpo enfermo? ¿Y con un alma enferma? ¿Podremos así ser *eudaimon*? Parece más que dudoso. Por ello, Sócrates tratará de convencer a Polo de que es preferible, para el alma injusta, pagar la pena, reparando así, al menos en parte, el daño causado, en lugar de evadirlo, y tratar de vivir en paz. Porque, "¿quién es más desgraciado entre dos que tienen un mal, sea en el cuerpo, sea en el alma, el que se somete a curación y se libra del mal o el que no se somete y sigue teniéndolo?" (*Gorgias*, 478d). Pero Sócrates cree que "en cierto modo, el castigo modera a los hombres, los hace más justos y viene a ser como la medicina de la maldad." (*Gorgias*, 478d). Una razón de peso para no eludir la justicia reparadora de la armonía que el daño ha roto. ¿Para qué entonces ha de servirnos la *retórica*, para *esquivar* aquello que puede sanar el alma? Queda así desenmascarado el dudoso fin al que tal práctica se aplica, y sus posibles beneficios para nuestra *psyché*, al eludir el castigo con la ayuda de la persuasión:

Sóc.- "Entonces vive en la mayor desgracia el que conserva la injusticia y no se libra de ella.
Pol.- Eso parece.
Sóc.- ¿No es éste precisamente el que, cometiendo los mayores delitos y viviendo en la mayor injusticia, consigue no ser amonestado ni castigado ni pagar su culpa, como tú dices que se encuentra Arquelao y los demás tiranos, oradores y hombres poderosos?
Pol.- Es probable." (*Gorgias*, 478e-479a).

¿Hay un modo más audaz de desenmascarar al tirano, y mostrar a las claras su lado más vergonzoso y miserable? Pero entonces ha quedado claro cómo *utilizan* los hombres el poder, y para qué fines, y cómo la retórica está al servicio de la injusticia. Pero ¿ello no supo-

ne querer permanecer en la enfermedad, en lugar de vivir con salud? En cualquier caso, parece ya más que evidente a qué metas y propósitos sirve la retórica, o la riqueza, o el gozar de una buena posición social, extendiendo el radio de su influencia: prolongar la senda de la injusticia, tratando de eludir el peso de la justicia, como hace el enfermo que teme el dolor que una cauterización o una operación pudieran causarle:

"Sóc.- Porque desconoce, según parece, cuán estimable es la salud y la buena disposición del cuerpo. En efecto, es muy probable, Polo, según lo que ahora hemos acordado, que hagan algo semejante los que tratan de evitar el castigo; ven la parte dolorosa, pero están ciegos para la utilidad e ignoran cuánta mayor desgracia es vivir con el alma malsana, corrompida, injusta e impía, que vivir con el cuerpo enfermo. Por lo cual hacen todo lo posible para no pagar sus culpas y para no librarse del mayor mal, procurándose riquezas y amigos y tratando de hacerse lo más persuasivos en hablar." (*Gorgias*, 479b-c).

Tal argumento, ¿resulta, en verdad, razonablemente persuasivo? ¿Es éste el mejor modo de exhortarnos y movernos a practicar la justicia, proponiéndonos el doloroso cumplimiento de las penas? Tal vez no se la estrategia adecuada, de cara a conseguir adeptos. Pero ha logrado, al menos, poner al descubierto a qué fines se pliegan el orador y el poderoso. Y, por otra parte, ha sugerido, inteligentemente, que esquivar la justicia, con ayuda de la persuasión que el *rhetor* esgrime, sólo contribuirá a que sigamos deslizándonos por la fácil pendiente de la injusticia. Porque más que *esquivar* l*a justicia,* que sólo nos reportará vivir con el alma enferma, ¿no tendremos que estar atentos para no convertirnos en injustos? Tal es el verdadero problema, y no el de zafarse de la justicia, cuando nos resulta inoportuna, o del mal que el otro pudiera infligirnos, como cree el *rhetor*, una vez más, errado en su estrategia. Por ello, es la injusticia *propia* frente a lo que, con todas nuestras energías, habría que ponerse en guardia, y, a pesar de lo que la mayoría cree, en caso de ser injustos deberíamos, incluso, acudir lo antes posible al juez, para reparar de inmediato nuestra alma enferma, y no seguir ahondando en la herida, agravándola con nuestra impunidad:

"Sóc.- Y bien, entonces, si esto es verdad, Polo, ¿cuál es la gran utilidad de la retórica? Pues ciertamente, según lo que hemos convenido, es necesario, sobre todo, vigilarse para no cometer injusticia, en la idea de que será un gran mal. ¿No es así?

Pol.- Sin duda.

Sóc.- Y si comete injusticia uno mismo o algún otro por el que se interese, es preciso que vaya por propia voluntad allí donde lo más rápidamente satisfaga su culpa, ante el juez, como iría ante el médico, buscando con afán que la enfermedad de la injusticia, al permanecer algún tiempo, no empozoñe el alma y la haga incurable. (...) Por tanto, para defender nuestra propia injusticia o la de nuestros padres, amigos e hijos, o la de la patria, cuando la cometa, no nos es de ninguna utilidad la retórica, Polo, a no ser que se tome para lo contrario, a saber, que es necesario acusarse en primer lugar a sí mismo, después a los parientes y amigos, cada vez que alguno de ellos cometa una falta, y no ocultar nada, sino hacer patente la falta para que sufra el castigo y recobre la salud; obligarse a sí mismo y obligar a los demás a no acobardarse, sino presentarse con los ojos cerrados y valientemente ante el juez, como ante un médico para que opere y cauterice, buscando lo bueno y lo bello, sin pensar en el dolor; y si ha cometido una falta que merece golpes, que se presente para que se los den; si merece la prisión, para que le aten; si una multa, para pagarla; si el destierro, para desterrarse, y si la muerte, para morir; que sea el primer acusador de sí mismo y de sus familiares y se sirva de la retórica para este fin, para que, al quedar patentes los delitos, se libren del mayor mal, de la injusticia. ¿Debemos hablar así o no, Polo?

Pol.- Ciertamente, me parece absurdo, Sócrates; sin embargo, quizá te autoricen las razones precedentes." (*Gorgias*,480a-c)

¿Cabe mayor ironía? ¿Evitar el pago, o golpes, o la prisión, o la muerte, cuando en realidad se merecen? ¿Y para eso es para lo que la retórica sirve? ¿Y no es precisamente lo contrario de lo que debería hacerse? ¿Y en qué lugar se deja el cívico cumplimento del deber? ¿Para qué entonces las leyes, para ser burladas por los que detentan el poder, los que cuentan con mayor riqueza, o los que pueden hacer un hábil y fraudulento uso de las palabras? ¿Y es así como se construye una ciudad? Sócrates sabe que su propuesta es el revés de lo que *se hace*, y que por eso resulta, a los ojos de Polo, tan absurda y ridícula. No obstante, ha servido para mostrar el mundo en el que viven, y el lado más miserable y vergonzoso del poder. Y, sin embargo, Sócrates es consciente de que la estrategia teórica de defender la justicia por la vía de las cualidades reparadoras o curativas del castigo no es la mejor opción, la que resulta más convincente. ¿Por qué, entonces, se ha extendido tanto en ello? Tal vez con fines *críticos*, para denunciar las prácticas execrables a las que la retórica, igual que el poder o las influencias, se prestaba. Por tanto, si de lo que se trata es de hacer una defensa de la justicia, un elogio de la misma como *el mejor modo de vida*, tendrá *aún* que convencernos de la necesidad de estar precavidos frente a la *propia* injusticia, alegando otros motivos que los hasta ahora esgrimidos. Y por ello la conversación con Calicles resultará decisiva, porque se opera en ella un giro importante: la

discusión descenderá de la argumentación más *racional*, más formal, vinculada a definiciones e inferencias, traspasando incluso la *crítica política*, a la *realidad humana misma*, a un debate más *creíble*, donde la piedra de toque no es sino la experiencia que la *propia vida* nos va ofreciendo, y donde lo que más importa es encontrar respuesta adecuada a la pregunta fundamental: acerca no de cómo vivir, sino de cómo *vivir bien*, para ser *eudaimon*.

IV. LA INFINITUD DE LA VOLUNTAD. SÓCRATES Y CALICLES: JUSTICIA Y *EUDAIMONÍA*

> "Sóc.-Luego sentir placer no es ser feliz, ni sentir dolor ser desgraciado; por consiguiente, resulta el placer distinto del bien.
> Cál.- No sé qué sofismas dices, Sócrates." (*Gorgias*, 497a).

> "Cal.- (...) Dime, Sócrates, ¿debemos pensar que hablas en serio o que bromeas? Pues si hablas en serio y es realmente verdadero lo que dices, ¿no es cierto que nuestra vida, la de los humanos, estaría trastocada y que, según parece, hacemos todo lo contrario de lo que debemos?" (*Gorgias*, 481c).

> "Cal.- ¡Qué absurdo eres, Sócrates, verdaderamente un orador demagógico!" (*Gorgias*, 494d).

El inteligente Calicles reprocha su fogososidad a Sócrates, propia de un orador popular (*Gorgias*, 482c), y el haber hecho aceptar a Gorgias y a Polo algo que en realidad hicieron por vergüenza: afirmar que cometer injusticia es más feo que sufrirla. Y la acusación prosigue: "En efecto, a consecuencia de esta concesión, también a él le has embarullado en la discusión y le has cerrado la boca por no atreverse a decir lo que pensaba. Pues en realidad tú, Sócrates, diciendo que buscas la verdad llevas a extremos enojosos y propios de un orador demagógico la conversación sobre lo que no es bello por naturaleza y sí por ley." (*Gorgias*, 482d-e).

Tal es la acusación de Calicles, y su punto de vista sobre el tema. Sócrates se ha comportado como un vulgar orador. Doble ironía, pues, la de Sócrates, al poner ahora la crítica de la retórica y su desprestigio en boca de un *rhetor*. Pero hay algo de cierto en toda esta queja: Sócrates ha embrollado a Gorgias y a Polo con razones. ¿No ha sido toda la discusión demasiado abstracta y descarnada? De aquí que Calicles aproveche tal circunstancia para hacer más creíble su principal tesis: la defensa de "la ley del más fuerte" como la ley de la

naturaleza, y que la justicia es mera creación, artificiosa, de los más débiles (*Gorgias*, 483b-484c). En sus reproches, Calicles ha acusado a Sócrates de pasar por alto, intencionadamente, esta distinción, obrando de mala fe, confundiendo intencionadamente ambos planos al interrogar a Polo o a Gorgias. Sin embargo, él tiene muy claro, cuál es la verdad, la que la naturaleza dicta en todas partes: la justicia como fuerza.

> "Cal.- Por esta razón, con arreglo a la ley se dice que es injusto y vergonzoso tratar de poseer más que la mayoría, y a esto llaman cometer injusticia. Pero, según yo creo, la naturaleza misma demuestra que es justo que el fuerte tenga más que el débil y el poderoso más que el que no lo es. Y lo demuestra que es así en todas partes, tanto en los animales como en todas las ciudades y razas humanas, el hecho que de este modo se juzga lo justo: que el fuerte domine al débil y posea más. En efecto, ¿en qué clase de justicia se fundó Jerjes para hacer la guerra a Grecia, o su padre a los escitas, e igualmente otros infinitos casos que se podrían citar? Sin embargo, a mi juicio, estos obran con arreglo a la naturaleza de lo justo, y también, por Zeus, con arreglo a esta ley de la naturaleza. Sin duda, no con arreglo a esta ley que nosotros establecemos, por la que modelamos a los mejores y más fuertes de nosotros, tomándolos desde pequeños, como a leones, y por medio de encantos y hechizos los esclavizamos, dicendo que es preciso poseer lo mismo que los demás y que esto es lo bello y lo justo.
>
> Pero yo creo que si llegara a haber un hombre con índole apropiada, sacudiría, y esquivaría todo esto, y pisoteando nuestros escritos, engaños, encantamientos y todas las leyes contrarias a la naturaleza, se sublevaría y se mostraría dueño de este nuestro esclavo, y entonces resplandecería la justicia de la naturaleza."(*Gorgias*, 483c-484b)

Es el culto a la fuerza, convertida en justicia y ley para todos. Y, sin embargo, podría objetarse también a Calicles: ¿pero es que la *justicia* cabe encontrarla en la *naturaleza*? ¿No está también él, incurriendo en la misma falta de la que acusa a Sócrates, a saber, la de entremezclar planos distintos, naturaleza y convención? En la naturaleza *rige* la ley del más fuerte, pero, ¿no pretende acaso el concepto de justicia sobrevolar precisamente el horizonte, a ras de suelo, de la mera facticidad? Que en el medio natural esto *sea* así, y el fuerte devore al débil, ¿implica que también *debe ser* así, y, en consecuencia, imperar semejante ley en un ámbito que ya no es estrictamente natural, como el de la mera animalidad, sino el de la *humanidad*? Porque que sea ésta la ley que *de hecho* rige y se impone en muchas partes, ¿tal *factum* la convertirá en legítima? ¿No diremos, más bien, que una comunidad tal ha retrocedido a su condición más salvaje y primi-

tiva? ¿Desde cuándo la *facticidad* tiene los títulos de *legitimidad* en el horizonte de la *ética* y la *política*, que, se supone, delimitan un espacio que va más allá de la mera naturaleza? ¿Convertir en legítimo el discurso de los hechos, en justicia lo que *de facto* ocurre en muchas partes, para estar en armonía con la ley de la naturaleza, con la ley del más fuerte, eso es lo que pretende Calicles? ¿Cómo no, entonces, ensalzar la *fuerza* frente al *pensamiento*? Pero la *polis* no es el campo de batalla, donde medir la fortaleza del brazo. ¿No será entonces el lugar donde blandir la espada del lenguaje?

Retórica y poder, pues, frente a la pusilánime filosofía, que, apta para la juventud, hace al hombre maduro completamente inútil, y hasta ridículo:

"Cal.- Así pues, ésta es la verdad y lo reconocerás si te diriges a cosas de mayor importancia, dejando ya la filosofía. Ciertamente, Sócrates, la filosofía tiene su encanto si se toma moderadamente en la juventud; (...) Pero, en cambio, cuando veo a un hombre de edad que aún filosofa y no renuncia a ello, creo, Sócrates, que este hombre debe ser azotado. Pues, como acabo de decir, le sucede a éste, por bien dotado que esté, que pierde su condición de hombre al huir de los lugares frecuentados de la ciudad y de *las asambleas donde*, como dijo el poeta, *los hombres se hacen ilustres*, y al vivir el resto de su vida oculto en un rincón, susurrando con tres o cuatro jovenzuelos, sin decir jamás nada noble, grande y conveniente." (*Gorgias*, 484c-485e).

Calicles ha hablado de buena voluntad, rozando casi el paternalismo. Está admirado del talento de Sócrates, pero indignado por su renuncia a vivir como un hombre a la altura de sus posibilidades, y hacerse *ilustre*, como diría el poeta. Ha preferido vivir oculto en un rincón, susurrando con tres o cuatro jovenzuelos, en lugar de hacer carrera pública, viviendo en condiciones materiales de extrema austeridad, y lo que es peor, *expuesto a la injusticia de los otros,* sin tener la suficiente capacidad para defenderse, llegado el caso, y no ya para preservar sus contados bienes, sino la propia vida, si de ello se tratase. ¿Y no sería mejor abandonar la filosofía, este negligente e inútil modo de vida, y aspirar a *vivir de otro modo*, a fin de obtener la buena reputación que le otorgarían riqueza y honores?

"Cal.- Yo, Sócrates, siento bastante amistad por ti; así pues, estoy muy cerca de experimentar lo que Zeto respecto a Anfión, el personaje de Eurípides del he he hablado. También a mí se me ocurre decirte lo mismo que aquél a su hermano: "Te descuidas, Sócrates, de lo que debes ocuparte y disfrazas un alma tan noble con una apariencia infantil, y no podrías expresar la frase adecuada en las deliberaciones de

 ISSN: 1132-3329

justicia, no dirías con firmeza algo conveniente y persuasivo ni tomarías una decisión audaz en favor de otro." En verdad, querido Sócrates -y no te irrites conmigo, pues voy a hablar en interés tuyo- ¿no te parece vergonzoso estar como creo que te encuentras tú y los que sin cesar llevan adelante la filosofía?

Pues si ahora alguien te toma a ti, o a cualquier otro como tú, y te lleva a la prisión diciendo que has cometido un delito, sin haberlo cometido, sabes que no podrías valerte tú mismo, sino que te quedarías aturdido y boquiabierto sin saber qué decir, y ya ante el tribunal, aunque tu acusador fuera un hombre incapaz y sin estimación, serías condenado a morir si quisiera proponer contra ti la pena de muerte." (*Gorgias*, 485e-486b)

¿Acaso hay un modo más sutil e inteligente de decirnos Platón cómo eran quienes un día ajusticiarían a Sócrates, y hacer, así, una breve, pero esencial, apología del maestro? ¿Y no es este *quedar expuesto a la injusticia de los otros* el único modo en que, inteligentemente, Calicles cree defender la *legitimidad* de la retórica, en un mundo donde, como ocurriera de hecho con Sócrates, los menos aptos y sin estima son capaces de llevar a la muerte a los mejores? De aquí que su preocupación -y tal vez la legitimidad de todo su arte retórico- frente al mal que podemos sufrir, cuando es posible vivir incluso con desahogo y prestigio, sea lo que justifique la conclusión que Calicles sentencia, y a la que, noblemente, quiere que Sócrates se sume:

"Y bien, *¿qué sabiduría es esta,* Sócrates*, si un arte toma a un hombre bien dotado y le hace inferior* sin que sea capaz de defenderse a sí mismo ni de salvarse de los más graves peligros ni de salvar a ningún otro, antes bien, quedando expuesto a ser despojado por sus enemigos de todos sus bienes y a vivir, en fin, despreciado en la ciudad? A un hombre así, aunque sea un poco duro decirlo, es posible abofetearlo impunemente. Pero amigo, hazme caso: *cesa de argumentar, cultiva el buen concierto de los negocios* y cultívalo en lo que te dé reputación de hombre sensato; *deja a otros esas ingeniosidades*, que, más bien, es preciso llamar insulseces o charlatanerías, *por las que habitarás en una casa vacía*; imita, no a los que discuten esas pequeñeces, sino a los que tienen riqueza, estimación y otros muchos bienes." (*Gorgias*, 486b-d)

Tal es el estilo de vida *digno de un hombr*e, que promete el *rhetor*, y al que filialmente Calicles invita a Sócrates. ¿Por qué vivir expuestos a los desmanes que los otros quieran infligirnos, incluso contra nuestra propia vida, si podemos vivir bajo la estima social, entre riquezas y honores? Es la mejor defensa que Calicles puede hacer del vilipendiado por Sócrates arte de la retórica, en claro contraste con ese arte al que, inútilmente, dice entregarse Sócrates, la filosofía.

Y Sócrates, que ha escuchado atentamente a Calicles, es consciente de que está ante el hombre con el que va a descender, en la discusión, hasta lo más profundo, y descubrir si está viviendo o no adecuadamente: "Pues observo que el que va a hacer una comprobación suficiente sobre si un alma vive rectamente o no, ha de tener tres cosas que tú tienes: ciencia, benevolencia y decisión para hablar." (*Gorgias*, 487a). Calicles es inteligente, y muy superior a Gorgias y a Polo: que ha meditado bien su concepción de la vida, tiene mayor potencial reflexivo y es decido. En efecto, Calicles es un hombre que cumple sobradamente los requisitos exigidos por Sócrates para poder llegar al fondo de cualquier asunto: tiene sabiduría, fundamentando cuanto dice; se interesa honestamente por su interlocutor, Sócrates, haciendo de la conversación una búsqueda sincera, no un mero e ingenioso juego ; y no siente vergüenza de afirmar lo que piensa, evitando así caer en contradicciones, como les ocurrió a Gorgias y a Polo (*Gorgias*, 487b). Y como está suficientemente instruido, es decidido en el hablar, y honesto en la discusión, aquella opinión en la que ahora ambos coincidan será la consumación de la verdad (*Gorgias*, 487e). Con un interlocutor así, Sócrates está dispuesto a afrontar la recta final, y abordar, pues, el tema más importante:

> "Es el más bello de todos, Calicles, el examen de estas cuestiones sobre las que tú me has censurado: cómo debe ser un hombre y qué debe practicar y hasta que grado en la vejez y en la juventud. Pues si en algo yo no obro rectamente en mi modo de vivir, ten la certeza de que no yerro intencionadamente, sino por mi ignorancia. Así pues, ya que has empezado a amonestarme, no me abandones y muéstrame suficientemente qué es eso en lo que debo ocuparme y de qué modo puedo llegar a ello." (*Gorgias*, 487e-488a)

De nuevo, pues, resuena la pregunta sobre *cómo vivir*. Y Sócrates le recuerda a Calicles su tesis, apoyada en Píndaro, de que *el más poderoso* ha de dominar al débil, y poseer más, y que esto es lo justo. La cuestión a debatir será, pues, si es o no una misma cosa ser más poderoso, mejor y más fuerte. ¿No cabe ser mejor, y sin embargo, tener menos poder e incluso ser más débil? ¿O es la fortaleza sinónimo de poder y éste de excelencia? Tales son las preguntas con las que ahora Sócrates aguijonea a Calicles (*Gorgias*, 488c-d). Y Calicles tiene una sencilla y sola respuesta: "Pues bien, te digo claramente que son la misma cosa." (*Gorgias*, 488d). Pero una vez más, Sócrates se

afanará en dar razones para justificar -alegando que la multitud es más poderosa- que lo *justo* es conservar la *igualdad*, y que es más vergonzoso cometer injusticia que recibirla (*Gorgias*, 489a). Sócrates parece así descargarse de las acusaciones anteriores de Calicles en lo referente a que confundía, maliciosamente, naturaleza y ley (*Gorgias*, 489 b). Pero Platón, que no descuida ningún detalle en el diálogo, sabe que ha producido en el lector la misma sensación de estar como atrapado por definciones y conclusiones, que no dejan de ser ciertamente teóricas, y un tanto artificiosas. Pues la discusión parece estar versando sobre conceptos y deducciones, y no sobre la realidad misma, sobre la propia experiencia de la vida como tal, y es por ello por lo que pone en boca de Calicles el reproche que a estas alturas más de uno habrá pensado:

> "Cal.- Este hombre no dejará de decir tonterías. Dime, Sócrates, ¿no te avergüenzas a tu edad de andar a la caza de palabras y de considerar como un hallazgo el que alguien se equivoque en un vocablo? En efecto, ¿crees que yo digo que ser más poderoso es distinto de ser mejor? ¿No te estoy diciendo desde hace tiempo que para mí es lo mismo mejor y más poderoso?" (*Gorgias*, 489c).

Y, sin embargo, Sócrates, con su juego de definiciones, con su caza de palabras, ha conseguido que Calicles excluya a la *fuerza*. Ya no se dice que los mejores, los más poderosos y los más fuertes sean uno, sino sólo *los mejores* y *los más poderosos*, aunque habrá que aclarar quiénes son aquéllos (*Gorgias*, 489d-e). Y nuevamente Calicles cae en el juego propuesto por Sócrates: ir a la caza y captura del *significado* de los mejores. ¿Tal vez los de más y mejor juicio? (*Gorgias*, 490b). Y Sócrates pregunta, constantemente, buscando inferencias, ejemplos, conclusiones, embrollando y confundiendo a Calicles, que no sabe a dónde quiere llegar Sócrates, y que nuevamente protesta:

> "Cal.- ¡Siempre diciendo lo mismo, Sócrates!
>
> Sóc.- No sólo lo mismo, Calicles, sino también sobre las mismas cosas.
>
> Cal.- Por los dioses, no cesas, en suma de hablar continuamente de zapateros, cardadores, cocineros y médicos, como si nuestra conversación fuera acerca de esto." (Gorgias, 490e-491a).

Incorregible, Sócrates sigue acosando a Calicles con preguntas y conclusiones extraídas de lo que, poco a poco, han ido aceptando en la conversación. Y sin embargo, Sócrates también tiene un reproche

para Calicles, que se muestra ahora voluble en sus opiniones. ¿Es que, en este momento, ha tocado fondo, y no tiene ya mucho más claro lo que al respecto piensa? Y Sócrates arremete contra él, dejándolo, por su inconstancia -¿e inconsistencia?-, al descubierto:

"Sóc.- En efecto, tú aseguras que yo digo siempre las mismas cosas y me censuras por ello; yo por el contrario, te censuro porque jamás dices lo mismo sobre las mismas cosas, sino que primero has afirmado que los mejores y los más poderosos son los más fuertes; después, que los de mejor juicio, y ahora, de nuevo, vienes con otra definición: llamas más poderosos y mejores a los más decididos. Pero amigo, acaba ya de decir a quiénes llamas realmente mejores y más poderosos y respecto a qué." (*Gorgias*, 491b-c)

Casi sin notarlo, Sócrates ha ido arrinconando a Calicles, descubriendo su falta de claridad sobre un tema de tanta importancia: si es justo que los mejores tengan más, ¿quiénes son? Finalmente Calicles ha dictaminado: los de *mejor juicio* y los *decididos*, y que a ellos corresponde regir las ciudades. Pero entonces el filósofo hará la pregunta con la que imprima un vuelco a la conversación, llevando la reflexión sobre el tema del poder y la justicia, a la cuestión ético-existencial sobre la justicia del alma y sobre *cómo vivi*r:

"Sóc.- Pero ¿y respecto a sí mismos, amigo? ¿Se dominan o son dominados?
Cal.- ¿Qué quieres decir?
Sóc.- Hablo de que cada uno se domine a sí mismo; ¿o no es preciso dominarse a sí mismo, sino sólo dominar a los demás?
Cal.- ¿Qué entiendes por dominarse a sí mismo?
Sóc.- Bien sencillo, lo que entiende la mayoría: ser moderado y dueño de sí mismo y dominar las pasiones y deseos que le surjan.
Cal.- ¡Qué amable eres, Sócrates! Llamas moderados a los idiotas". (*Gorgias*, 491d-e)

Cabe preguntarse por qué este cambio de interés. ¿Es que la cuestión del *poder* y de *quién* debe gobernar *ya* ha quedado zanjada? ¿O tal vez importa más indagar *cómo* aquél ha de ejercerse y *cómo vivir*? Parece, por tanto llegado el momento de que Calicles exponga su visión más profunda acerca de cómo debe el hombre conducirse en la vida, y por qué:

"Sóc.- ¿Cómo? Todo el mundo puede darse cuenta de que no digo eso.
Cal.- Precisamente eso es lo que dices, Sócrates. Pues, ¿cómo podría ser feliz un hombre si es esclavo de algo? Al contrario, lo bello y lo justo por naturaleza es lo

que te voy a decir con sinceridad, a saber: el que quiera vivir rectamente debe dejar que sus deseos se hagan tan grandes como sea posible, y no reprimirlos, sino que, siendo los mayores que sea posible, debe ser capaz de satisfacerlos con decisión e inteligencia, y saciarlos con lo que en cada ocasión sea objeto de deseo. Pero creo yo que esto no es posible para la multitud; de ahí que, por vergüenza, censuren a tales hombres, ocultando de este modo su propia impotencia; afirman que la intemperancia es deshonrosa, como ya dije antes, y esclavizan a los hombres, más capaces por naturaleza y, como ellos mismos no pueden procurarse la plena satisfacción de sus deseos, alaban la moderación y la justicia a causa de su propia debilidad.(...) Pero, Sócrates, esta verdad que tú dices buscar es así: la molicie, la intemperancia y el libertinaje, cuando se les alimenta, constituyen la virtud y la felicidad; todas esas otras fantasías y convenciones de los hombres, contrarias a la naturaleza, son necedades y cosas sin valor." (*Gorgias*, 492c)

La moral como artificio, como constructo antinatural, una tesis que se repetirá a lo largo de la historia de la filosofía, y que ahora Platón tendrá que encontrar el modo de refutar. Calicles no se ha guardado para sí nada de lo que piensa, pues ha hablado con decisión, y sin pudor. Por eso Sócrates le agradece su entrega y le ruega que lleguen *hasta el final* en la discusión, pues están debatiendo acerca de lo más importante para la vida de un hombre:

"Sóc.- Te entregas a la discusión, Calicles, con una noble franqueza. En efecto, manifiestamente ahora estás diciendo lo que los demás piensan, pero no quieren decir. Por tanto, te suplico que de ningún modo desfallezcas a fin de que en realidad quede completamente claro cómo hay que vivir. Y dime, ¿afirmas que no se han de reprimir los deseos, si se quiere ser como debe ser, sino que, permitiendo que se hagan lo más grande que sea posible, hay que procurarles satisfacción de donde quiera que sea, y que en esto consiste la virtud?

Cal.- Eso afirmo ciertamente.

Sóc.- Luego no es razonable decir que son felices lo que no necesitan nada.

Cal.- De este modo las piedras y los muertos serían felicísimos.

Sóc.- Sin embargo, es terrible la vida de los que tú dices. No me extrañaría que Eurípides dijera la verdad en estos versos

¿quién sabe si vivir es morir
y morir es vivir?

Y que quizá nosotros en realidad estemos muertos."(Gorgias, 492d-493a).

¿Y no es terrible una vida así, ensanchando, como pretende Calicles, el horizonte de los deseos? Para tratar de explicarlo, Sócrates cuenta un relato, y así mejor desarrollar la idea que ahora importa: constatar el carácter infinito, ilimitado e insaciable, por tanto, de la voluntad. Y como no puede *probarlo*, pero es una idea que considera *razonable*, recurre a la *metáfora,* al *relato mítico* que ha oído decir a

un sabio: aquella parte del alma de los insensatos en que se hallan las pasiones es *como* un tonel agujereado. Así que, narrando su enseñanza, nos dice:

> "Éste, Calicles, al contrario que tú, expresa la opinión de que en el Hades -se refiere a lo invisible-tendrían el colmo de la desgracia los no iniciados y llevarían el agua al tonel agujereado con un cedazo igualmente agujereado. Dice, en efecto, según manifestaba el que me lo refirió, que el cedazo es el alma; y comparó el alma de los insensatos a un cedazo porque está agujereado, ya que no es capaz de retener nada por incredulidad y por olvido. Estas comparaciones son, probablemente, absurdas; sin embargo, dan a entender lo que yo deseo demostrarte, si de algún modo soy capaz de ello, para persuadirte a que cambies de opinión y a que prefieras, en vez de una vida de insaciedad y desenfreno, una vida ordenada que tenga suficiente y se dé por satisfecha siempre con lo que tiene. Pero, ¿te persuado en algo y cambias de opinión en el sentido de que los moderados son más felices que los desenfrenados o no vas a cambiar en nada, por más que te refiera otras muchas alegorías semejantes?" (*Gorgias*, 493b-d).

Una vida que consiste en ensanchar los deseos también lo es en multiplicar las frustraciones. Es una vida miserable, donde no hay tranquilidad posible, como aquel que -en un segundo relato- quisera llenar del mejor vino un tonel agujereado, que no tendría descanso ni de día, ni de noche (*Gorgias*, 493a). ¿Es que, entonces, la vida del disoluto es más feliz? Lo que Calicles todavía no ha entendido es que la humana voluntad es infinita. ¿Y cómo saciar lo que no tiene limites? ¿Qué felicidad, cabe, por tanto aquí? Buscar la *eudaimonía* desde la plena consumación de nuestros deseos no deja de ser la percepción ingenua de quien desconoce lo imposible y desesperado de semejante empresa. La propuesta del *rhetor* está, pues, condenada al fracaso: ¿de qué le servirá dominar al otro, como pretendía Gorgias?, ¿para colmar lo que no tiene fondo, lo infinito de nuestra voluntad? Nada puede calmar esta sed ¿Y acaso no peca Calicles de ingenuo al creer que sólo extendiendo, tensando el arco del deseo, daremos en el blanco de la felicidad? ¿Qué sabe Calicles de tal infinitud?

Por otra parte, tal vez haya que distinguir entre los placeres, buenos y malos, beneficiosos y perjudiciales, pues no es lo mismo beber que rascarse, si se tiene sarna (*Gorgias* 495a). Pero entonces, el bien no puede consistir en gozar *de cualquier modo*, pese a Calicles, para quien el placer es, sin más, sinónimo de bien (*Gorgias*, 495d). Y de nuevo, Sócrates, tendiendo la red de sus preguntas sobre las previsibles respuestas de Calicles. ¿No es como un juego esta dialéctica

socrática? Pero detrás de la pregunta jocosa -si se puede vivir plácidamente y ser feliz, por ejemplo, rascándose la cabeza, o bien otras partes del cuerpo (*Gorgias*, 494d)-, Sócrates quiere saber si son lo mismo vivir persiguiendo el placer -un imposible, como parece- y ser feliz, porque

"Sóc.- (...) ¿no es la vida de los disolutos terrible, vergonzosa y desgraciada? ¿O bien osarás decir que son felices si tienen abundantemente lo que desean?

Cal.- ¿No te avergüenzas de llevar a tales extremos la conversación, Sócrates?

Sóc.- ¿La llevo yo a este punto, amigo mío, o el que dice así, simplemente, que los que gozan, de cualquier modo que gocen, son felices, y no distingue qué placeres son buenos y qué otros son malos? Pero di aún otra vez, ¿afirmas que son la misma cosa placer y bien, o hay algún placer que no es bueno?" (*Gorgias*, 494e-495a).

Tal vez el bien no consista en gozar de cualquier modo (*Gorgias*, 495b). ¿Experimentan los que viven felizmente lo contrario que los desgraciados? (*Gorgias*, 495e) ¿Diremos que aquella parte enferma de nuestro cuerpo está al mismo tiempo sana? Mas parece que no (*Gorgias*, 496a). La fuerza y la debilidad, la lentitud y la velocidad, ¿se dicen de la misma cosa, al mismo tiempo? ¿Y el bien y el mal? Tampoco parece (*Gorgias*, 495a-c). Y sin embargo, al beber agua, ¿no sentimos a la vez placer y dolor? Parece que sí (*Gorgias*, 496d) Tras este rodeo, en el que las preguntas y respuestas han ido cercando a Calicles, la conclusión de Sócrates vuelve a resultar un juego no muy claro, y de aquí que su conclusión, aunque *lógica*, no sea del todo *convincente*:

"Sóc.- Pero, no obstante, dices que es imposible ser al mismo tiempo feliz y desgraciado.

Cal.- Lo digo, ciertamente.

Sóc.- Y has admitido que es posible sentir placer y dolor al mismo tiempo.

Cal.- Eso parece.

Sóc.- Luego sentir placer no es ser feliz, ni sentir dolor, ser desgraciado; por consiguiente, resulta el placer distinto del bien.

Cal.- No sé qué sofismas dices, Sócrates.

Sóc.- Sí lo sabes, pero finges no entender, Calicles; sigue aún adelante.

Cal.- ¿Qué tontería vas a decir?" (*Gorgias*, 497a).

Sólo el maestro Gorgias -demostrando de nuevo su buen talante- consigue ahora retener en su sitio al discípulo Calicles, indignado por el modo socrático de preguntar "pequeñeces sin valor" (*Gorgias*, 497b-c). La conclusión de Sócrates es sencilla, a pesar de que como

un tábano no deja de dar vueltas sobre la cabeza de Calicles: el placer y el dolor pueden experimentarse al mismo tiempo, pero no puede decirse que a la vez algo sea bueno y malo, luego el placer y el bien no pueden ser lo mismo (*Gorgias*, 497d). Mas Sócrates no cesa de preguntar, incansable, sobre si el gozo es privativo de los sensatos, o también de los insensatos, y lo mismo el dolor; o si la alegría, cuando en el combate se repliega el enemigo, es propia del valiente, o también del cobarde, para concluir que sufren y gozan por igual buenos y malos (*Gorgias*, 498a-d), y las preguntas llegan a un punto en el que es imposible escapar a la confusión:

> "Sóc.- Así pues, ¿son casi igualmente buenos y malos los buenos y malos? ¿O son incluso mejores los malos?
> Cal.- Por Zeus, no sé lo que dices."(*Gorgias*, 498c-d).

Sócrates, incansable, prosigue con sus retorcida estrategia de laberínticas preguntas y respuestas, hasta que el propio Calicles acepta que unos placeres son buenos, y malos otros; conclusión, a la que dice haber llegado mucho antes, sólo que también él, alega, habría estado jugando con Sócrates (*Gorgias*, 498d-499c). Tal vez sea la respuesta, hábil, de quien quiere camuflar una posible derrota. Sin embargo, formalmente, aunque las razones de Sócrates hayan vencido, ¿diremos que han persuadido a quien ha intentado seguirlas por su tortuoso sendero? Las quejas de Calicles sobre el absurdo del proceder de Sócrates apuntan en esta dirección. Y sin embargo, Sócrates insistirá hasta hacer decir a Calicles que todo hay que hacerlo buscando el bien, incluso el placer, pero que sólo un hombre experimentado sabrá distinguir qué placeres son buenos y qué malos (*Gorgias*, 500a).

Pero a pesar de que el diálogo pudiera dar la impresión de que se ha banalizado con preguntas sobre cuestiones de poca monta, Sócrates hilvana las conclusiones con el tema principal, y nos recuerda que había afirmado mucho antes, que la culinaria -a la que se asemejó a la retórica- se ocupaba sólo del placer, mientras que el arte de la medicina, del bien (*Gorgias*, 500b), por lo que vuelve a recordarnos, tras este extraordinario rodeo y disección del placer y del bien, qué es lo que, en el fondo de tan aparentemente inocente o trivial conversación, se está decidiendo, negando que haya estado bromeando:

"Sóc.- (...) pues ya ves que nuestra conversación trata de lo que cualquier hombre, aun de poco sentido, tomaría más en serio, a saber, de qué modo hay que vivir: si de este modo al que tú me exhortas, que consistes en hacer lo que, según tú, corresponde a un hombre, es decir, hablar ante el pueblo, ejercitar la retórica y gobernar del modo que vosotros gobernáis ahora, o bien de este otro modo de vida dedicada a la filosofía, sabiendo en qué este modo aventaja a aquél."(*Gorgias*, 500 c-d)

De modo que es de *dos* formas coontrapuestas de afrontar la vida, entregados a la *retórica*, o a la *filosofía*, lo que en el fondo del asunto se está decidiendo. Y yal vez en este momento hayamos entrado en el corazón del problema, y estemos en condiciones de calibrar el alcance de la crítica socrática a aquélla: no es un asunto meramente *cultural*, ni siquiera *político*, sino que afecta, principalmente, a si viviendo entregados a tal modo de vida, llevaremos o no nuestra existencia a su expresión más *plena*.

Y Calicles ha aceptado que existen lo bueno y lo agradable, y que son distintos, y que son también diferentes los caminos por los que se *accede* a uno y otro, al placer y al bien (500e). Pero la culinaria es especialista en el placer del cuerpo, mas ello sin conocimiento de sus causas, sólo mediante la observación y la rutina (*Gorgias*, 501a-b). Del mismo modo, tocar la flauta, o la cítara, el entrenamiento de los coros, la composición de los ditirambos, ¿hacen otra cosa que no sea meramente *agradar* a quienes lo oyen? (*Gorgias*, 501d-502a). Mas tampoco la tragedia escapa a la crítica socrática:

"Sóc.- ¿Y a qué aspira esa poesía grave y admirable, la tragedia? ¿Es sólo su propósito y su empeño, como tú crees, agradar a los espectadores o también esforzarse en callar lo placentero y agradable cuando sea malo, y en decir y cantar lo útil, aunque sea molesto, agrade o no a los oyentes? ¿A cuál de estas dos tendendencias responde, en tu opinión, la tragedia?

Cal.- Es evidente, Sócrates, que se dirige más al placer y a dar gusto a los espectadores." (*Gorgias*, 502b-c).

Pero entonces, también la admirable y grave *poesía trágica* no es más que *adulación*, siendo la actividad poética una forma de oratoria popular, "¿o no crees que se comportan como oradores los poetas en el teatro? (*Gorgias*, 502d). Mas no otra cosa es la retórica política, el hábil manejo de las palabras, de espaldas al bien de la ciudadanía y de la *polis*:

"Sóc.- Sigamos; ¿y qué es, a nuestro juicio, la retórica que se dirige al pueblo ateniense y a los pueblos de otras ciudades, a los hombres libres? ¿Piensas tú que los

oradores hablan siempre para el mayor bien, tendiendo a que los ciudadanos se hagan mejores por sus discursos, o que, también estos oradores se dirigen a complacer a los ciudadanos y, descuidando por su interés particular el interés público, se comportan con los pueblos como con los niños, intentando solamente agradarlos, sin preocuparse para nada de si, por ello, les hacen mejores o peores?

Cal.- Tu pregunta no es sencilla, pues algunos pronuncian sus discursos inquietándose por el bien de los ciudadanos, pero otros son como tú dices.

Sóc.- Es suficiente. Pues si hay estas dos clases de retórica, una de ellas será adulación y vergonzosa oratoria popular; y hermosa, en cambio, la otra, la que procura que las almas de los ciudadanos se hagan mejores y se esfuerza en decir lo más conveniente, sea agradable o desagradable para los que lo oyen. Pero tú no has conocido jamás esta clase de retórica; o bien, si puedes citar algún orador de esta especie, ¿por qué no me has dicho ya quién es?

Cal.- Por Zeus, no puedo nombrar a ninguno de los oradores, por lo menos, de los actuales" (*Gorgias*, 502e-503b)".

En la *teoría* cabe, como quería Gorgias, hacer un *buen uso* de la retórica. Pero en la práctica, ¿puede dar un sólo nombre? Es claro el ataque, frontal, a un presente decepcionante, a ojos de Platón, el mismo que ha sido capaz de llevar a Sócrates a la muerte. Entre los antiguos citados, Temístocles, Cimón, Milcíades, y "este Pericles muerto hace poco", ¿dan la talla moral exigida, o sólo buscaron, sagazmente colmar las pasiones ajenas para así satisfacer mejor las propias? (*Gorgias*, 503d). Pero también ellos, parece, sucumbieron entonces a lo insaciable, a lo infinito de la voluntad, al pretender lo imposible, satisfacer los deseos del pueblo, y los suyos propios.

Nos vienen los ecos de Sócrates, en el *Protágoras*, preguntándose si no habrá un *arte de la medida del placer y del dolor*, que nos ayudara a *orientarnos* entre las meras promesas de placer y de felicidad que a cada paso encontramos: "Pero la métrica haría que se desvaneciera tal ilusoria apariencia y, mostrando lo auténtico, lograría que el alma se mantuviera serena, permaneciendo en la verdad, y pondría a salvo nuestra existencia"(*Protágoras*, 356e). Buscar la armonía, no el exceso desproporcionado y sin riendas, para poner a salvo nuestra existencia, para serenar al alma, liberándola así del dolor que la infinitud del deseo provoca. Tal es la idea a la que Sócrates quiere que prestemos ahora nuestra atención. El orden y la proporción es algo que ha de acompañar a todo cuanto hacemos: arquitectura, artesanía, pintura, construcción de naves, y del mismo modo, a todo lo concerniente al cuerpo y al alma:

"Sóc.- ¿Y el alma? ¿Será buena en el desorden o en cierto orden y concierto?

Cal.- Es preciso reconocer también esto, en virtud de lo dicho antes." (*Gorgias*, 504b).

Pero si saludable es el nombre que damos al buen orden del cuerpo, siendo la fortaleza y la salud sus consecuencias, *justicia* y *moderación* serán el nombre que quepa dar al *buen orden* de nuestra *psyché* (*Gorgias*, 504d). Por tanto, la *justicia* tendría que ser la *brújula* de una retórica bien entendida, ¿la que vemos ejercer en no pocas ocasiones al propio Sócrates?

"Sóc.- Así pues, ese orador de que hablábamos, el que es honrado y se ajusta al arte, dirigirá a las almas los discursos que pronuncie y todas sus acciones, poniendo su intención en esto, y dará lo que dé y quitará lo que quite con el pensamiento puesto siempre en que la justicia nazca en las almas de sus conciudadanos y desaparezca la injusticia, en que se produzca la moderación y se aleje la intemperancia, y en que arraigue en ellas toda virtud y salga el vicio. ¿Estás de acuerdo o no?"

Cal.- Estoy de acuerdo." (*Gorgias*, 504d-e).

La estrategia de defender una cierta salud o enfermedad de la *psyché*, apelando a una moderación y justicia, o a una irrefrenable incontinencia, parece más convincente que el procedimiento basado en definiciones, inferencias, conclusiones, más formal y abstracto. Porque, ¿quién no ha experimentado alguna vez en sí mismo, como parte activa o pasiva, el carácter irrestricto de los deseos sin límite, como fuente de alguna injusticia? No por azar, el tirano será el hombre injusto por excelencia, quien tenga un alma más enferma, y el más desdichado de los hombres todos (*República* IX, 578b). Siendo esto así, ¿no impondremos, entonces, a nuestra *psyché*, cierta moderación, cierta sensatez y justicia, o la dejaremos que campe a sus anchas, y se haga insensata, inmoderada, injusta e impía? (*Gorgias*, 505b).

Pero Calicles no parece convencido, y está cansado de responder a Sócrates, sólo por complacer a Gorgias (*Gorgias*, 505c). ¿No implica esta desidia en la conversación el reconocimiento tácito de una derrota? Pero el que Calicles esté contestando de mala gana supone también, en cierta medida, un fracaso que Sócrates tendrá que afrontar. Por eso pregunta si dejarán o no a medias la conversación (*Gorgias*, 505c). Y tanto Calicles, como Gorgias, le exhortan para que sea él mismo quien acabe su discurso -¿imitando, ahora, las largas declamaciones del *rhetor*?- lo cual acepta a condición de que si dice algo

erróneo, se le interrumpa y refute (*Gorgias*, 506b-c), marcando así la diferencia con el proceder del orador. Mas resulta llamativo que Sócrates se disponga a resumir "desde el principio", dice, la discusión, y vaya, en cambio, directamente a la cuestión del orden y concierto que debe regirlo todo, y, por tanto, también al alma (*Gorgias*, 506d) . Lo cual significa, como no puede ser de otro modo, que es lo *esencial* en la argumentación socrática, después de tanto rodeo a través de definiciones, inferencias y conclusiones. Pero entonces, la *moderación* es lo que hace saludable y buena al alma, quedando así al descubierto la *inversión* que Sócrates hace del punto de vista de Calicles. Y desde ahora, toda la intención de Sócrates no será otra que la de dejar claro que la búsqueda del bien ha de ser el fin primero de todas nuestras acciones, a la vez que sugerirá que el bien está vinculado a la idea de orden, y el mal, al desorden, al caos. Pero en el hombre "bien ordenado" impera la justicia, pues no se dejará arrastrar por el azaroso capricho de la voluntad, guiado siempre por la búsqueda del bien; por contra, el injusto es gobernado por la intemperancia de los deseos, y el afán de satisfacerlos a toda costa.

Y ante la desidia de Calicles, Sócrates hablará solo, cual si de un nuevo *rhetor* se tratara, y expondrá un excelente *resumen* de las conclusiones alcanzadas (*Gorgias*, 506c-507c): lo bueno y lo agradable difieren; se debe hacer lo agradable a causa de lo bueno; la condición propia de cada cosa no alcanza la perfección por azar, sino por el orden que le es propio; es algún concierto connatural a cada objeto lo que le hace bueno; también el alma mesurada alcanzará lo bueno para ella; pero este concierto del alma es moderación, armonía; y por ello, el alma moderada es buena y sensata: obra convenientemente para con los hombres (justicia) y para con los dioses (piedad). Pero no por ello es una voluntad timorata, débil, sino fuerte en su contención, y decidida. Mas sólo en la *salud* de la *psyché*, en la *justicia* y *moderación*, puede acontecer la *eudaimonía*. Y la conclusión última no puede ser otra:

> "Éste es, en mi opinión, el fin que se debe tener ante los ojos y, concentrando en él todas las energías de uno mismo y las del Estado, obrar de tal modo que la justicia y la moderación acompañen al que quiera ser feliz, sin permitir que los deseos se hagan irreprimibles y, por intentar satisfacerlos, lo que es un mal inacabable, llevar una vida de bandido. Pues un hombre así no puede ser ni grato a otro hombre ni a ningún dios, porque es incapaz de convivencia, y el que no es capaz de convivencia tampoco lo es de amistad." (*Gorgias*, 507 d-e)

¿Para qué entonces sirve la retórica, para a través de extender nuestro dominio sobre los otros, hacernos más inmoderados e injustos? ¿Para impedir, así, que tanto la *polis* como cada uno de nosotros llegue verdaderamente a ser *eudaimon*? Por eso decíamos que la retórica era sólo un *pretexto* para hablar de lo que estaba comprometido en ella: *la justicia de nuestra psyché*, y, por tanto, la *eudaimonía*. Pero entonces, ¿habrá merecido la pena vivir, errando en lo que más queríamos? De aquí que el *rhetor*, ocupado, como decía Gorgias, en ensanchar su libertad *dominando* al otro, o Polo, acrecentando el *poder* para hacer "lo que le venga en gana", sólo pretendiera agrandar cada vez más sus deseos, para luego satisfacerlos, al decir de Calicles. Mas entonces, ¿por qué poner límites? Y de aquí que peligre la salud del alma, y, por tanto, las posibilidades mismas de ser *eudaimon*, algo que se les escapa tanto a Gorgias, como a Polo, como a Calicles, cegados por las promesas de poder y felicidad que la retórica entraña. Mas también ahora se hacen plenamente inteligibles sus palabras:

> "Sóc.- Dicen los sabios, Calicles, que al Cielo, a la tierra, a los dioses y a los hombres gobiernan la convivencia, la amistad, el buen orden, la moderación y la justicia, y, por esta razón, amigo, llaman a este conjunto 'cosmos' y no desorden ni desenfreno. Me parece que tú no fijas la atención en estas cosas, aunque eres sabio. No adviertes que la igualdad geométrica tiene mucha importancia entre los dioses y los hombres; piensas, por el contrario, que es preciso fomentar la ambición, porque descuidas la geometría. Y bien, o tenemos que refutar el razonamiento de que los felices son felices por la adquisición de la justicia y la moderación, y los desgraciados son desgraciados por la adquisición de la maldad, o si esta opinión es verdadera hay que considerar cuáles son las consecuencias." (*Gorgias*, 508b)

¿Y cuáles son las conclusiones que cabe extraer de todo ello en relación al tema de la justicia y felicidad humanas? Ya no pueden ser otras: que *cometer injusticia es peor que sufrirla*, porque implica vivir con el *alma* en constante *desorden*, y así difícilmente alcanzaremos la *eudaimonía*; que también es *vergonzoso* cometer injusticia, no sufrirla; que quien tenga el propósito de ser orador, ha de aspirar a ser justo y, para ello, ha de procurar ser conocedor de lo justo, pues ¿cómo entonces llegará a serlo? Que sólo a través de la *justicia*, de la salud del alma, ésta puede llegar a ser *eudaimon*. ¿Y no hará falta cierto arte de la medida del placer y del dolor para guiarnos adecuadamete en la vida? ¿Y qué más? ¿La voluntad de no dañar a nadie? Pues la injusticia también es un daño que hacemos al otro.

Mas en una sociedad como la ateniense, en la que la virilidad, la hombría, la fortaleza -heredera de la antigua ética agonal, épica, aristocrática, guerrera- alcanza un valor superior, y la moderación, la actitud reflexiva del filósofo, suscitaba incluso el reproche de debilidad, de afeminamiento, la cuestión de la *honra* o *deshonra* por sufrir o cometer injusticia pasa a primer plano. ¿Es que Gorgias y Polo aceptaron estas ideas sólo por vergüenza, faltando el convencimiento interior, al no poder refutar a Sócrates? (*Gorgias,*508c). La preocupación de Gorgias consistía en ensanchar nuestra libertad a costa del dominio del otro, por la palabra. La fascinación de Polo procedía del poder hacer lo que le viene en gana al orador o al tirano, así como el no padecer injusticia, a pesar de su actuar arbitrario. Y, sin embargo, aún habrá de convencer Sócrates a Calicles acerca de que no hay ninguna *deshonra* en ser abofeteado, robado, amputado, muerto, etc., sino al contrario, en abofetear, robar, amputar, matar, injustamente. En este punto encontramos, pues, una inversión del punto de vista de la retórica, y otro modo -desde la reflexión ética- de cuestionar su utilidad:

> "Sóc.- Niego, Calicles, que ser abofeteado injustamente sea lo más deshonroso, ni tampoco sufrir una amputación en el cuerpo o en la bolsa; al contrario, es más vergonzoso y peor golpear o amputar mi cuerpo, mis bienes, y también robarme, reducirme a la esclavitud, robar en mi casa con fractura y, en una palabra, hacer algún daño a mi persona o a mis bienes es peor y más vergonzoso para el que lo comete que para mí que lo sufro ". (*Gorgias*, 508d-e)

Pero ¿cómo no va a ser más deshonroso ser artífice de una injusticia que ser meramente su víctima? Es el injusto quien ha de sentirse avergonzado. Y estas afirmaciones, nos advertirá Sócrates, permanecen atadas, como se dice, con "razonamientos de hierro y acero", pues son fuertes, y tendrá con dificultad Calicles que procurar deshacerlas, a riesgo de no lograrlo, y de parecer ridículo (*Gorgias*, 509a).

Recordemos que Calicles acusaba a Sócrates de lo *vergonzoso* que sería para él que, llegado el caso, la filosofía no pudiera salvarlo frente a las acusaciones de un tribunal. Mas lo que Sócrates está ahora dicendo es justo lo contrario: lo vergonzoso no es no poder ponerse a salvo del posible daño externo, que es lo que la retórica promete, sino no ponerse a salvo del daño que nosotros podemos generar, a

causa de nuestra propia injusticia, y que es lo que la filosofía pretende evitar. Pero si aún así hemos sido injustos, lo mejor para la ciudad, y para nosotros no será *esquivar* la pena -como pretende el *rhetor*-, sino cumplirla. Por ello ahora sí entendemos a Sócrates cuando dice:

"Sóc.- (...) el que quiera ser feliz debe buscar y practicar, según parece, la moderación y huir del libertinaje con toda la diligencia que pueda, y debe procurar, sobre todo, no tener necesidad de ser castigado; pero si él mismo, o algún otro de sus allegados, o un particular, o la ciudad necesita ser castigado, es preciso que se le aplique la pena y sufra el castigo si quiere llegar a ser feliz." (*Gorgias*, 507d).

Y más adelante concluye, sugirirendo que tal vez la vergüenza, de la que Calicles acusaba a Sócrates, tenga otra perspectiva desde la que ser contemplada:

"Sóc.- En todo caso, yo establezco otra vez que esto es así; y si es así, y si la injusticia es el mayor mal para el que la comete, y si el cometerla y no pagar la pena es mal aún mayor, si ello es posible, que ese mal tan grande, ¿cuál sería el auxilio que de no poder prestárselo a sí mismo, haría al hombre verdaderamente digno de risa? ¿No es acaso aquel que puede apartar de nosotros el más grave daño? Por tanto, no poder prestarse a sí mismo o a los amigos o allegados esta clase de auxilio es, forzosamente, la mayor vergüenza; (...) ¿Es así o de otro modo, Calicles?

Cal.- Así es" (*Gorgias*, 509b-c).

Es la ironía de Sócrates, completamente en serio, que ha invertido el significado que Calicles había otorgado al "prestarse auxilio". ¿Esquivar la injusticia, con la ayuda de la retórica, o más bien ponerse en guardia contra la injusticia que brota del alma, y ello porque ahí radica el que se realicen o trunquen definitivamente nuestras posibilidades de ser *eudaimon*?

Por eso la pregunta de Sócrates no se hace esperar:

"Sóc.- Considerados estos dos males: cometer injusticia y sufrirla, decimos que el mayor mal es cometerla y el menor, sufrirla. ¿Con qué medios podría un hombre ampararse a sí mismo, de manera que posea estos dos remedios, el que le aparta de cometer injusticia y el que le libra de sufrirla? ¿Es el poder o la voluntad?" (*Gorgias*, 509d).

Por ello mismo, ¿no hará falta cierto poder y cierto arte, tanto para no *padecer* la injusticia, como para no *cometerla*? Y Calicles asiente (*Gorgias*, 509 d-e). Pues parece que para *no sufrir* injusticia no cabe más remedio que la cercanía, casi mimética, al poder, pues "o es

preciso gobernar uno mismo en la ciudad, o tener el poder absoluto, o ser amigo del gobierno existente" (*Gorgias*, 510a). Porque al tirano, ¿quién le privará de cometer injusticias? Más bien parece que podría ejecutarlas sin límite, y sin sufrir castigo (*Gorgias*, 510e). ¿No tendrá entonces, quien quiera ponerse a salvo, que hacerse *como él* para ganarse su amistad? (*Gorgias*, 510d) Y aún así, ¿estará a cubierto de sus caprichos? Pero lo que es peor, al ganarse la amistad del tirano, siendo como él, no habrá podido esquivar la injusticia que nace de sí mismo, sino que vivirá permanentemente en ella:

> "Sóc.- ¿Pero habrá conseguido también no cometer injusticia? ¿O bien estará muy lejos de ello, puesto que es semejante a su dueño, que es injusto, y él tiene gran poder al lado de éste? Yo creo que, por el contrario, esta situación le permitirá cometer el mayor número injusticias sin sufrir castigo. ¿Es así?
>
> Cal.- Así parece.
>
> Sóc.- Por consiguiente, a éste le sobrevendrá el mayor mal, puesto que su alma es perversa y está corrompido por la imitación de su dueño y por el poder.
>
> Cal.- No sé cómo cambias siempre de arriba abajo los razonamientos, Sócrates; ¿o no sabes que el que imita al tirano matará, si quiere, al que no le imita y le despojará de sus bienes?" (*Gorgias*, 511a).

Protegernos de la injusticia que el otro pueda infligirnos está siempre fuera de nuestro alcance. Y en el caso de que nos hiciéramos tan semejantes a aquel que más daño pudiera hacernos -el tirano-, no nos habríamos puesto en guardia frente a nuestra *propia* injusticia, el peor de los males. Y, sin embargo, no ser injustos sí que está en nuestras manos. ¿Para qué entonces ensalzar tanto la utilidad de la retórica? ¿Es que salvar la vida es lo más importante de todo, a cualquier precio?

> "Sóc.- ¿O crees tú que un hombre debe buscar, sobre todo, el medio de vivir el mayor tiempo posible y ejercitar esas artes, que nos van salvando sucesivamente de los peligros, como la que tú me invitas a practicar, la retórica que nos saca a bien en los tribunales?" (*Gorgias* 511c)

Si lo más importante es salvar la vida, ¿por qué no ensalzar el arte de nadar, o al piloto de naves, o al constructor de máquinas de guerra, al médico, o al general, capaz de proteger ciudades enteras? (*Gorgias,* 511c-512d). Por ello, no se puede plantear el valor o el alcance de la "retórica" sin enmarcarla en la reflexión, más amplia, sobre el *sentido* de la vida; y éste sólo puede lograrse, no cuando pro-

longamos la vida en el tiempo, protegiéndola de amenazas externas, sino cuando logramos *vivir bien*:

"Sóc.- Pero, amigo mío, mira si lo generoso y lo bueno no es algo distinto del preservar a los demás de los peligros y preservarse uno mismo de ellos. Pues, ciertamente, el vivir mucho o poco tiempo no debe preocupar al que, en verdad, es hombre, ni debe éste tener excesivo apego a la vida, sino que, remitiendo a la divinidad el cuidado de esto y dando crédito a las mujeres, que dicen que nadie puede evitar su destino, debe seguidamente examinar de qué modo llevará la vida más conveniente durante el tiempo que viva, si por ventura lo conseguirá adaptándose al sistema político del país en que habite, y en ese caso es preciso que tú ahora te hagas lo más semejante posible al pueblo ateniense, si quieres serle agradable y tener gran poder en la ciudad." (*Gorgias*, 512d-513a)

No bastaría *imitar* a aquellos que gobiernan para ganarse su favor, sino acabar s*iendo como ellos*. (*Gorgias*, 513b). Y sin embargo, Calicles aún cuestiona el fondo de verdad de cuanto Sócrates está diciendo:

"Cal.- No sé por qué me parece que tienes razón, Sócrates; pero me sucede lo que a la mayoría, no me convenzo del todo." (*Gorgias*, 513c)

¿Cómo logrará Sócrates producir este pleno convencimiento de Calicles que le otorgaría la razón y la verdad de cuanto están hablando? Y Sócrates le recuerda una distinción importante, hecha más arriba, a saber, que hay un modo de vivir para el *placer*, y otro para *el mayor bien*, "sin ceder al agrado, sino al contrario, luchando con energía." (*Gorgias*, 513d). Pero mientras que un camino es innoble, pues busca sólo el placer y la adulación, el otro busca la mayor perfección, cultivemos el cuerpo o el alma. (*Gorgias*, 513e). Por ello, *hacer mejores* a los hombres y a la ciudad es lo que otorga un sentido al compromiso con la *polis*:

"Sóc.- Por consiguiente, ¿no debemos intentar atender a la ciudad y a los ciudadanos de manera que los mejoremos en el mayor grado posible? Pues sin esto, según hemos visto antes, no tiene ninguna utilidad el proporcionarles algún otro beneficio, si falta la recta y honrada intención de los llamados a adquirir grandes riquezas, algún gobierno sobre alguien, o cualquier otra clase de poder. ¿Debemos establecer que es así?" (*Gorgias*, 514a).

Calicles recriminaba a Sócrates su abandono de los asuntos públicos, pero ¿ha hecho él mejor a algún ciudadano, liberándolo de su

insensatez, maldad, desenfreno o injusticia? (*Gorgias*, 515a) ¿Y lo han hechecho Pericles, Cimón, Milcíades y Temístocles? Pues Sócrates ha oído decir que "Pericles ha hecho a los atenienses perezosos, cobardes, charlatanes y avariciosos al haber establecido por vez primera estipendio para los servicios públicos". (*Gorgias*, 515e) ¿Pero qué mejoría ha logrado Pericles con un pueblo que, finalmente, lo ha acusado de malversación y hasta estuvo a punto de condenarlo a muerte? (*Gorgias*, 516a). Si Pericles era un buen político tendría que haber logrado que los atenienses se hicieran más justos. Pero éstos, como dice Homero, son de ánimo pacífico, y Pericles los hizo más irritables, más injustos y peores, cuestionándose así que fuera tan buen político, como Calicles piensa (*Gorgias*, 516c-d). Y lo mismo cabe decir de la suerte que corrieron Cimón, Temístocles y Milcíadades. ¿Qué tipo de aurigas de lo político fueron? (*Gorgias*, 516d-e). Por tanto, ni antiguo, ni actual podemos dar el nombre de quien haya sido buen político en esta ciudad (*Gorgias*, 517a). Y si hay que reconocer que los antiguos políticos superaron a los actuales en ser sus s*ervidores*, por la construcción de naves, murallas, arsenales, y otras cosas, están en pie de igualdad con ellos en lo referente a modificar las pasiones y persuadirlos para hacerlos mejores (*Gorgias*, 516b-c).

Para Sócrates, en suma, hay que dejar claro que son dos los modos de ocuparse del alma y del cuerpo: el del *servicio* y el del *cuidado*. Así, sirven al cuerpo los panaderos, cocineros, tejedores, zapateros, curtidores. Por otra parte, la medicina y la gimnasia cuidan de él (*Gorgias*, 517d-e). Y lo mismo cabe decir del alma. Por eso, al hablar de Pericles, Cimón, Milcíades o Temístocles como si fueran buenos políticos, Calicles parece no haber entendido nada: es como decir que Tearión, el panadero, Sarambo el tabernero, Miteco el experto en cocina siciliana, han sido buenos en el cuidado del cuerpo. Pero Atenas, por falta de moderación y de justicia, padece las secuelas de su hartazgo, pues estos preclaros hombres obsequiearon magníficamente a los atenienses con todo lo que ellos deseaban, para luego, ingratos, volverse contra ellos ¿En esto demuestran haber sido buenos políticos? (*Gorgias*, 518e-519a).

¿Y no diremos lo mismo de los sofistas, que se autoproclaman *maestros de virtud*? ¿Pero es que realmente saben en *qué* consiste la virtud y saben, o pueden eseñarla? (*Protágoras,* 319b) ¿Porque no es absurdo, como les pasa a ellos, decir que han hecho bueno a un hombre, y luego, a continuación, quejarse de que es malvado ese

mismo hombre por no pagarle sus honorarios? (*Gorgias*, 519 c-e). Y Calicles permanece en silencio, haciendo decir, irónicamente, a Sócrates:

"Sóc.- Me has obligado a hablar como un verdadero orador popular, Calicles, por no querer responderme."(*Gorgias*, 519d)

Pero sofistas, centrados en el arte de legislar, y oradores, en el de administrar justicia, vienen a ser o lo mismo o algo muy semejante, pues ambos viven la *contradicción* entre lo que enseñan y lo que acaban recibiendo en pago por sus enseñanzas: la injusticia, en un sentido u otro, de sus discípulos ¿O es que la paradoja está más bien en que no *hacen* mejores a aquellos que enseñan, a pesar de que *dicen* hacerlo? (*Gorgias*, 520a-c). ¿Y por otra parte, no es vergonzoso, en la cuestión de cómo hacerse mejor a sí mismo, que alguien se niegue a dar consejos si no recibe dinero? Pero tal es el procedimiento del sofista. ¿Y no será más bien que si el discípulo no quiere pagar es que no ha recibido el beneficio de la virtud? (*Gorgias*, 520e). Llegados a este punto, Sócrates exigirá de Calicles una toma de posición, sobre los *dos caminos* al principio apuntados, quedando muy claro cómo Calicles antepone, sobre todo, salvar la propia vida, como el supremo bien:

"Sóc.- Explícame, por tanto, a qué clase de servicio de la ciudad me invitas. ¿Es a luchar con energías para que los atenienses sean mejores, como hace un médico, o al de servirlos y adularlos? Dime la verdad, Calicles; justo es, en efecto, que termines la conversación exponiendo tus pensamientos con la misma franqueza con que empezaste a hablarme; dímelo con exactitud y valentía.

Cal.- Pues bien, te digo que se trata de servirlos.

Sóc.- Luego me invitas, amigo, a ser un adulador.

Cal.- Un misio, si prefieres la expresión, Sócrates porque si no obras así...

Sóc.- No repitas lo que ya has dicho muchas veces, que el que quiera me llevará a la muerte, para que tampoco yo repita que matará un malvado a un hombre bueno; (...).

Cal.- ¡Qué impresión me das, Sócrates, de tener una firme confianza en que no te ha de suceder nada de eso!¡Como si vivieras fuera de aquí y no corrieras el riesgo de ser llevado a juicio por un hombre quizá muy malvado y despreciable!

Sóc.- Sería yo verdaderamente insensato, Calicles, si no creyera que en esta ciudad a cualquiera puede sucederle lo que sea." (*Gorgias*, 521a-c)

Nuevamente, el proceso contra Sócrates vuelve a asomar en las reflexiones de Platón. Lo que importa es la *propia* injusticia, pues a la

de los *otros* siempre estamos expuestos, y "en esta ciudad a cualquiera puede sucederle lo que sea". Pero sólo un malvado puede acusar a Sócrates y llevarlo a la muerte, mas entonces de poco va a servir intentar defenderse, pues un hermoso discurso nada podrá contra una honda animadversión, cultivada desde antiguo (*Apología*, 18b-19a). Por ello, al igual que en la *Apología,* no querrá recurrir a las *bellas palabras* que la retórica le brinda, y sí en cambio a la *verdad* (*Apología* 17c), a pesar de que no podrá eludir las consecuencias:

> Sóc.- "Creo que soy uno de los pocos atenienses, por no decir el único, que se dedica al verdadero arte de la política, y el único que la practica en estos tiempos; pero como, en todo caso, lo que constantemente digo no es para agradar, sino que busca el mayor bien, y no el mayor placer, y como no quiero emplear esas ingeniosidades que tú me aconsejas, no sabré qué decir ante un tribunal. Se me ocurre lo mismo que le decía a Polo, que seré juzgado como lo sería, ante un tribunal de niños, un médico al que acusara un cocinero."(*Gorgias*, 521d-e)

Tal vez la *ironía* sea el único recurso que le queda a quien rechaza hacer uso de la *retórica*, de la seducción de las palabras a cualquier precio. Platón completa, así, su brillante defensa de Sócrates, emprendida en *Apología* y *Critón*, preconizando cómo, llegado el caso, le acusarían: cebándose contra su persona (*Gorgias*, 521e-522c). Y nuevamente se impone el realismo de Sócrates, que sabe que ningún *bello discurs*o podría hacer frente a la *maldad* y a la *mentira*, concluyendo, resignadamente: "probablemente sufriré lo que me traiga la suerte" (*Gorgias*, 522c). Mas semejante afirmación de Sócrates sólo puede provocar en él la indignación. De este modo, cobran una luz nueva las palabras del filósofo, quien, serenamente, le repite aquella idea que ha venido defendiendo a lo largo de todo el diálogo, a saber, que sólo procurar la justicia es lo único que está en nuestras manos, por más que Calicles crea lo contrario:

> "Sóc.- ¿Y te parece bien, Sócrates, que un hombre se encuentre en esa situación en su ciudad y que no sea capaz de defenderse?
>
> Cal.- Sí Calicles, con tal de que tenga aquel solo medio de defensa que tú has reconocido repetidas veces, a saber, que se haya procurado a sí mismo la protección que consiste en no haber dicho ni hecho nada injusto contra los dioses ni contra los hombres. Hemos convenido en varias ocasiones que este modo de defenderse es el más eficaz. Si alguien me demostrara que soy incapaz de procurarme esta clase de protección y de procurársela a otro, me avergonzaría al ver probado mi error, tanto en presencia de muchas personas como de pocas, como de esa sola que me refuta, y si, por esta incapacidad, fuera condenado a muerte, me irritaría; pero si perdiera la

vida por faltarme la retórica de adulación, estoy seguro de que me verías sobrellevar serenamente la muerte. Porque nadie teme la muerte en sí misma, excepto el que es totalmente irracional y cobarde; lo que sí teme es cometer injusticia. En efecto, que el alma vaya al Hades cargada de multitud de delitos es el más grave de todos los males. En prueba de que esto es así, si tú quieres, estoy dispuesto a referirte una narración." (*Gorgias*, 522 c-e)

Nuevamente el diálogo ha recobrado su tono existencial. Una vez más la muerte es el tránsito, la puerta que nos conduce al juicio sobre nuestra vida como lograda o fallida, y, por ello, la actitud en un caso es de *serenidad*, en el otro, de *irritación*. Llegar, con calma, ante los umbrales de la muerte significa despedirnos de la vida, sabiendo que hemos vivido como *debíamos*, que todo está *cumplido*, y que, por tanto, la muerte ha dejado de ser algo terrible (*Republica*,I, 329d; III, 387d; VI, 486 a-b) ¿Por qué, entonces, temerla? Y una vez más se insiste en la idea principal: es la injusticia el mayor mal, y la mayor amenaza, diríamos nosotros, para una vida sin sentido.

Sócrates no ha logrado *convencer* a Calicles. Aún no, al menos. Y ello, en cierto modo, supone un *fracaso de la filosofía*, de su capacidad para *persuadir*. De manera que recurre a una narración, a un *mito*. ¿Qué significa que Platón haga ahora uso de este otro "porceder retórico"? ¿No está reconociendo los *límites* del *discurso racional*? ¿Y no está insinuando un modo de persuadir sin adular? Porque no es un persuadir para dominar, ni para negar la verdad, ni para hacernos injustos, sino al servicio del bien y la verdad lo que parece que ahora se sugiere. ¿Y cómo es ello posible? Aquí reaparecen, de nuevo, los límites de la filosofía. Por otra parte, ¿recurre Sócrates al mito porque lo que ahora quiere transmitirnos, aquello de lo que pretende persuadirnos, no puede ser ya defendido con más razones, con más argumentos que los hasta ahora esgrimidos, y en definitiva, porque no puede ser *explicado*, sino solo *propuesto*? Y, sin embargo, Sócrates está *convencido* de verdad, y de su opción por la justicia. También ha dado muchas *razones* para su búsqueda, y la más definitiva de todas, que es la *única* vía de acceso a la *felicidad*. Pero ahora es necesario que calle ya el concierto de las razones, y se eleve una nueva voz. Sócrates ha intentado probar, con la ayuda de la filosofía, que la *injusticia* implica un mayor *daño* para quien es su actor. ¿Y cómo hablará *ahora* de este daño? Acudiendo al mito, a la metáfora, a la palabra poética: sólo con pinceladas tales podrá esbozar su fundamental convicción acerca de las *heridas del alma*. ¿Es que hubiera

podido hablar de *marcas*, de *cicatrices* en el alma injusta desde el mero discurso racional? No; por más convencido que esté Sócrates de ello, no puede *explicar* racionalmente estos desgarramientos interiores del alma, vestigios de una antigua injusticia; ya no cabe seguir *filosofando* sobre ello. Y sin embargo, semejante relato es *razonable pensarlo*, bosquejarlo, para, de este modo, poder *imaginar* -y hacer así también visible, comprensible- la huella que el daño de nuestra propia injusticia ha dejado en nosotros, en nuestra *psyché*. Son los *límites* del lenguaje, y de las razones, y de la filosofía; y, de aquí, el recurso a esta *nueva poética*, a esta *nueva retórica*, al servicio del bien y la verdad, que el mito encierra.

El bello y largo relato que Sócrates narra a Calicles (*Gorgias*, 523a-527a) mezcla lo fantástico -el Hades, la Isla de los Bienaventurados, el Tártaro-, y lo real, diríamos, centrado en una crítica del presente, cuyos procesos judiciales se guían por intereses y apariencias, frente a lo que sería un juicio justo: calibrando sólo el alma del que ha muerto, sin hacer caso a si era hermoso el cuerpo, o estaba recubierto de riquezas, sino considerando sólo las *marcas* que aparecen en el *alma desnuda* (*Gorgias*, 524d). Por ello, para ser rectamente juzgados, los hombres, han de ignorar *cuándo* van a morir; y lo serán *después de muertos*: así perderán toda la *influencia* que tuvieran en vida. Y tal relato ¿es sólo una aguda crítica del presente? ¿No estará también sugiriendo que hagamos el esfuerzo de ir más allá del halo de felicidad con el que tantas veces quiere presentársenos la vida del que ha sido injusto? Su alma aparece ahora *marcada con cicatrices visibles*, con la mella que su propia injusticia también ha causado en sí mismo. Pues no hay mal que hagamos a otro que no menoscabe nuestra propia *psyché*. Tal es la enseñanza última, creemos, del mito, para el que las razones estrictamente filosóficas ya no bastan. Y más que con carácter intimadatorio, como a primera vista pudiera antojársenos, tal mito parece que alberga una *crítica*, a la vez que traza, indirectamente, el *camino* a seguir. El recurso a la palabra poética implica, así, salirse de la perspectiva *habitual* para juzgar con esta nueva luz la aparente felicidad del injusto, cuestionando que no se dañe a sí mismo, y, de paso, poniendo al descubierto la inexistente imparcialidad de los juicios en los que la *retórica*, frecuentemente, presta sus servicios. Porque pese a las apariencias de felicidad, o pese a la supuesta victoria en el tribunal, ¿quien borrará las cicatrices, las heridas que la injusticia ha dejado en la *psyché* del injusto? Y a la vez,

también es una excelente ocasión para arremeter hábilmente contra los *tiranos*, quienes, a causa de su poder, cometen los delitos más graves e impíos, algo que, apunta Sócrates, confirma Homero al referirnos los suplicios de Ticio, Tántalo y Sísifo (Odisea, XI; *Gorgias*, 525d-e).

Sócrates no quiere ser pesimista, sí crítico: el poder corrompe, hace a los hombres inmoderados, itemperantes, perpetrando todo tipo de excesos. Pero no siempre, aunque no deje de ser la excepción:

> "Sóc.- En efecto, Calicles, los hombres que llegan a ser más perversos salen de entre los poderosos; sin embargo, nada impide que entre ellos se produzcan también hombres buenos, y los que lo son merecen la mayor admiración. Ciertamente es muy difícil y digno de gran alabanza mantenerse justo toda la vida, cuando se tiene plena libertad de ser injusto. Estos hombres son pocos, aunque, en efecto, aquí y en otras partes, han existido en el pasado y creo que existirán en el futuro hombres buenos y honrados respecto a esa virtud de administrar justamente lo que se les confía. Uno muy famoso, aun entre los demás griegos, ha sido Arístides, hijo de Lisímaco; pero, amigo, la mayor parte de los hombres poderosos se hacen malos." (*Gorgias*, 526a-b)

El mal, pues, detrás del poder, siempre al acecho. ¿No es justificación bastante para que Platón haya desplegado sus mejores armas para combatirlo, al ser precisamente *el poder sin justicia*, sin relación al bien, un objetivo de la retórica, preocupada sin más por *dominar* al otro, por *acrecentar* el poder, o el placer, o de *esquivar* la muerte? Pero no es nada de eso lo que necesitamos, sólo ser justos, si queremos ser *eudaimon*.

Acabar, por tanto, y si es posible, con la fascinación que el poder, a cualquier precio, suscita en aquellos que viven deslumbrados por la promesa de su brillo. Porque tal vez lo esencial del mito consista en haber dibujado, con pinceladas poéticas, cuán dañada está el alma del injusto, y cómo, pese a que quiera presentársenos como poderoso y dichoso, su *psyché ha sufrido* las consecuencias de sus maldades. ¿Y cómo no sospechar, entonces, sobre las posibilidades de que un hombre así llegue, realmente, a ser *eudaimon*? Por eso Sócrates trata de persuadir, por última vez,, a Calicles sobre la *verdad* que entrañan estas fabulaciones, sin abandonar el horizonte mítico-poético, haciendo, así, uso de una *nueva retórica*.

Porque tal vez para saber *qué debemos hacer* nos han bastado las *razones del filósofo* en torno a lo *provechoso* de una vida tras la *justicia*. Mas tal vez para *motivarnos*, para encotrar refuerzos que nos

ayuden a *realizar* aquello que debemos poner en práctica, en definitiva, *para mover a la acción*, pues al fin y a la postre no somos inteligencias puras, sino como Aristóteles dirá más tarde, deseos que inteligen, e inteligencias que desean, tal vez por ello, necesitemos de un componente intelectual y emotivo que sólo la palabra mítico-poética puede ofrecernos. Y, consecuentemente con esta *verdad*, asumiendo los *límites del concepto*, *los límites de la filosofía para mover a la voluntad* en una determinada dirección, cuando las *razones* ya han sido puestas todas sobre la mesa, y sólo queda *decidir* sobre su destino, *queremos* también nosotros apropiarnos de las palabras finales de Sócrates: su -ya no le cabe hacer otra cosa para persuadir la voluntad de Calicles y de quienes le escuchan- *exhortación* a hacer de nuestro vivir la búsqueda permanente de la justicia, *cuidando* así de nuestra *psyché* -con la inexcusable ayuda, eso sí, de la filosofía-, *único* horizonte donde, en vida, y, por decirlo poéticamente, tal vez también en muerte, la tan anhelada *eudaimonía* es posible:

> "Sóc.- En todo caso, Calicles, estoy convencido de estos relatos y medito de qué modo presentaré al juez mi alma lo más sana posible. Despreciando, pues, los honores de la multitud y cultivando la verdad, intentaré ser lo mejor que pueda, mientras viva, y al morir cuando llegue la muerte. E invito a todos los demás hombres, en la medida en que puedo, y por cierto también a ti, Calicles, correspondiendo a tu invitación, a esta vida y a este debate que vale por todos los de la tierra, según yo afirmo, y te censuro porque no serás capaz de defenderte cuando llegue el juicio y el examen de que ahora hablaba; más bien, cuando llegues ante ese juez, el hijo de Egina, y te tome y te ponga ante sí, te quedarás boquiabierto y aturdido, no menos tú allí que yo aquí, y quizá alguien te abofeteará indignamente y te ultrajará de mil modos."

Quizá esto te parezca un mito, a modo de cuento de viejas, y lo desprecias; por cierto no sería nada extraño que lo despreciáramos, si investigando pudiéramos hallar algo mejor y más verdadero. Pero ya ves que, aunque estáis aquí vosotros tres, los más sabios de los griegos de ahora: tú, Polo y Gorgias, no podéis demostrar que se deba llevar un modo de vida distinto a éste que resulta también útil después de la muerte. Al contrario, en una conversación tan larga, rechazadas las demás opiniones, se mantiene sola esta idea, a saber, que es necesario precaverse más de cometer injusticia que de sufrila y que se debe cuidar, sobre todo, no de parecer bueno, sino de serlo, en privado y en público. Que si alguno se hace malo en alguna cosa, debe ser castigado. Que es preciso huir de toda adulación, la de uno mismo y la de los demás, sean muchos o pocos, y que se debe usar siempre de la retórica y de toda otra acción en favor de la justicia. Así pues, hazme caso y acompáñame allí donde, una vez que hayas llegado, encontrarás la felicidad

en vida y en muerte, según enseña estte relato. Permite que alguien te desprecie como insensato, que te insulte si quiere y, por Zeus, deja sin perder tú la calma, que te dé ese ignominioso golpe, pues no habrás sufrido nada grave, si en verdad eres un hombre bueno y honrado que practica la virtud.

Después, cuando nos hayamos ejercitado así en común, entonces ya, si nos parece que debemos hacerlo, nos aplicaremos a los asuntos públicos o deliberaremos qué otra cosa nos parece conveniente, puesto que seremos más capaces de deliberar que ahora. En efecto, es vergonzoso que, estando como es evidente que estamos al presente, presumamos de ser algo, nosotros que cambiamos a cada momento de opinión sobre las mismas cuestiones, y precisamente sobre las más importantes. A tal grado de ignorancia hemos llegado. Por consiguiente, tomemos como guía este relato que ahora nos ha quedado manifiesto, que nos indica que el mejor género de vida consiste en vivir y morir practicando la justicia y todas las demás virtudes. Sigámoslo, pues, nosotros e invitemos a los demás a seguirlo también, abandonando ese otro en el que tú confías y al que me exhortas, porque en verdad no vale nada, Calicles." (*Gorgias*, 526d-527a)

Y Calicles *no responde*. ¿Habrá conseguido este relato, con su fuerza mito-poética, lo que no lograra la filosofía, a saber, *persuadirlo*, *convencerlo del todo*? ¿Y será, en verdad, vano todo otro intento de ser feliz?

FUENTES

Apología, Madrid, Biblioteca Clásica de Gredos, 4ª reimp., 1993, vol. I.
Critón, Madrid, Biblioteca Clásica de Gredos, 4ª reimp., 1993, vol. I.
Protágoras, Madrid, Biblioteca Clásica de Gredos, 4ª reimp., 1993, vol.I
Gorgias, Madrid, Biblioteca Clásica de Gredos, 2ª reimp., 1992, vol. II.
República, Madrid, Biblioteca Clásica de Gredos, 1ª reimp., 1988, vol. IV.